

# الاتجاهات النقدية الموجهة
# للمنطق الوضعي
# عند زكي نجيب محمود
## (دراسة في المنطق المعاصر )

إعداد

**د. زكريا منشاوي الجالي**

أستاذ مساعد المنطق وفلسفة العلوم

كلية الآداب - جامعة حلوان

# الاتجاهات النقدية الموجهة للمنطق الوضعي عند زكي نجيب محمود

## (دراسة في المنطق المعاصر )

**زكريا منشاوي الجالي**

قسم الفلسفة ، كلية الآداب ، جامعة حلوان ، مصر

البريد الإلكتروني: zkryaalmnshawy4@gmail.com

**الملخص:**

يتناول هذا البحث بالدراسة" :الاتجاهات النقدية الموجهة إلى المنطق الوضعي لزكي نجيب محمود "والتي تنوعت ما بين النقد لتبرير واستمرار المنطق الأرسطي كما فعل يوسف كرم وعبدالحميد صبرة، أو رفض المنطق الوضعي ووضع بديل له )منطق البرهان (كما فعل يحيى هويدى، والمنطق الجدلي كما فعل عباس محمود العقاد، أو رفضه لصالح الدين كما فعل محمد البهي ويوسف كرم، واللانقد وعدم الرد عليه )عثمان أمين (كما توجد ردود من صالح المنطق الوضعي على بعض المواقف النقدية التي وردت عند هؤلاء ، مما جعل زكي نجيب محمود مؤصلًا للمنطق الرياضي في الحضارة العربية المعاصرة، وبناءً عليه كان هو الأساس الذي بنى عليه خرافة الميتافيزيقا ونحو فلسفة علمية وغيرها من مشروعه النهضوي.

من أجل هذا جاءت موضوعات، كما يلى:

**التمهيد :** تناول فيه الباحث التعريف ببحثه واشكاليته والمنهج المستخدم فيه ثم تناول بالدراسة الموضوعات الآتية:

**أولاً:** نقد الوضعية الروحية :حيث يتضمن جماعة الوضعية الروحية في مقابل الوضعية المنطقية، ثم أسس أفكار الوضعية الروحية ونقدهم الوضعية المنطقية.

**ثانيًا:** النقد التبريري للمنطق الأرسطي :والذي يتضمن التبرير للمنطق الأرسطي عند يوسف كرم، ثم دفاع عبدالحميد صبره عن المنطق الأرسطي ومقاومته للجديد

**ثالثًا:** نقد الدكتور / يحيى هويدي للمنطق الأرسطي وتقديم البديل (منطق البرهان)

**رابعًا:** نقد المنطق الوضعي من زوايا متعددة مثل النقد الجدلي عند عبَّاس محمود العقاد والنقد الخطابي عند دكتور /محمد البهيّ، ونقد عثمان أمين والرد عليه، ثم نقد المذهب والمنطق الوضعي للدكتور /سليمان دنيا، ثم نتائج البحث.

**الكلمات المفتاحية:** زكي نجيب محمود، النقد، المنطق الوضعي، الوضعية الروحية، نقد يوسف كرم، نقد عبدالحميد صبره، نقد يحيى هويدي والمنطق البديل (منطق البرهان)، نقد عباس محمود العقاد، نقد عثمان أمين، نقد محمد البهي.

# Monetary trends directed at the positive logic of Zaki Najib Mahmoud (Study in contemporary logic)

**Zakaria Manshawi Al-Galli**

Department of Philosophy, Faculty of Arts, Helwan University, Egypt

E-mail: zkryaalmnshawy4@gmail.com

**Abstract:**

This research deals with the study: "Monetary trends directed to the positive logic of Zaki Najib Mahmoud", which varied between criticism to justify and the continuation of Aristethe0 as Did Youssef Karam and Abdelhamid Sabra, or reject the positive logic and put an alternative to it (the logic of proof) as did Yahya Houedi, and dialectic logic as did Abbas Mahmoud Al-Akkad, or reject it in favor of religion as did Muhammad Al-Bahi and Youssef Karam, and the criticism and non-response (Osman Amin) as there are responses from the favor of positive logic to some of the critical positions received by these people, which made Zaki Najib Mahmoud the basis for the mathematical logic in contemporary Arab civilization, and was therefore the basis on which he built the myth of metaphysics and towards a scientific philosophy and other his renaissance project.

For this came topics, as follows:

Boot: The researcher addressed the definition of his research and its problems and the method used in it

The study then examined the following topics:

First: criticism of spiritual status: it includes the spiritual status group as opposed to logical status, then the

foundations of spiritual positius ideas and their logical positius criticism.

Second: The justification for aristotelian logic: which includes the justification for the Aristotelian logic of Youssef Karam, and then Abdul Hamid's defense of his patience against aristotelian logic and its resistance to the new

Third: Dr. Yahya Houidi's criticism of Aristotelian logic and the introduction of the alternative (logic of proof(

Fourth: Criticism of positive logic from many angles, such as the dialectic criticism of Abbas Mahmoud Al-Akkad and the rhetorical criticism of Dr. Mohammed al-Bahi, criticism of Osman Amin and the response to it, then criticism of the doctrine and positive logic of Dr. Suleiman Dunya, and then the results of the research.

**Keywords**: Zaki Najib Mahmoud, Criticism, Positive Logic, Spiritual Status, Criticism of Youssef Karam, Criticism of Abdul Hamid Sabra, Criticism of Yahya Houidi and Alternative Logic (Logic of Proof), Criticism of Abbas Mahmoud Al-Akkad, Criticism of Osman Amin, Criticism of Muhammad al-Bahi.

**تمهيـــد:**

أولاً: نقد أصحاب الوضعية الروحية:

أ ) جماعة الوضعية الروحية في مقابل الوضعية المنطقية.

ب) أسس أفكار الوضعية الروحية ونقدهم للوضعية المنطقية.

ثانيًا: النقد التبريري للمنطق الأرسطي:

أ ) التبرير للمنطق الأرسطي عند يوسف كرم.

ب) دفاع الدكتور عبد الحميد صبرة عن المنطــق الأرســطي ومقاومتة للجديد.

ثالثًا: نقد الدكتور يحيي هويدي للمنطق الوضعي وتقديم البديل:

أ ) نقد المنطق الوضعي.

ب) منطق البرهان بوصفه بديلا للمنطق الوضعي.

رابعًا: نقد المنطق الوضعي من زوايا متعددة:

أ ) النقد الجدلي عند عباس محمود العقاد.

ب) النقد الخطابي عند الدكتور محمد البهي.

ج) اشارة نقدية للدكتور عثمان أمين وعدم الرد عليها.

د) نقد المذهب والمنطق الوضعي (نقــد الماديــة) للــدكتور سليمان دُنيا.

نتائج البحث.

## تمهيد

نتناول بالدراسة في هذا البحث: "الاتجاهات النقدية الموجهة للمنطق الوضعي عند زكي نجيب محمود "دراسة في المنطق المعاصر " وكذلك في المذهب الوضعي بصفة عامة، وإذا كان المذهب الوضعي، والتجريبية العلمية بصفة عامة، والمنطق الوضعي بصفة خاصة، قد ظهرا بتأثير النقد Criticism، ونتيجة أساسية له، فهل يتوقف النقد عند هذا؟

والمنهج المستخدم في هذا البحث هو المنهج التحليلي لتحليل ما قُدَّم لدى النقَّاد، والمنهج التاريخي لضمان التسلسل، ثم المنهج المقارن ما تطلَّب الأمر ذلك.

في الواقع أنه بظهور المذهب الوضعي، والتجريبية العلمية على المستوي الفلسفي العالمي، ظهرت الاعتراضات النقدية على المستوي الفلسفي أيضًا، وبظهور المنطق الوضعي للدكتور زكي نجيب محمود (١٩٥١م)، ظهرت الاعتراضات النقدية على المستوي الداخلي، في نفس المنطقة الجغرافية، والتي قصد فيها إحداث التغير نتيجة التجديد، وطرحه للجديد، الذي لم يكن موجودًا، باستثناء رسالة الدكتوراه الخاصة بالدكتور محمد ثابت الفندي (١٩٠٨ – ١٩٩٣م) في منتصف الأربعينيات، والتي تقترب كثيرًا من المنطق الحديث من خلال أسسه كما سيرد في موضعه.

أما الكتابات الأخري المنطقية لأساتذة النصف الأول من القرن العشرين، فقد دار معظمها في الإطار الأرسطي تارة، وإطار الشروح والمتون والحواشي العربية تارة أخرى، والواقع أن المؤلفات المنطقية للنصف الأول من القرن العشرين تمثلت في الكتابات أمثال: (أ.عبده خير الدين، علم المنطق، ط١، ١٩٣٠م)، وكذلك: (الدكتور أبو العلا عفيفي،

المنطق التوجيهي، ط١، ١٩٣٨م)[١]، كما أن الـــدكتور إبـــراهيم مـــدكور (١٩٠٢ – ١٩٩٦م) يمثل نموذجًا للمبعوثين في هذه الفترة لكن ظل فـــي الاطار الأرسطي للمنطق، فقد كتب رسالتيه للدكتوراه في جامعة باريس، وأُجيز في العام ١٩٣٤م.

والرسالة الأولي: منطق أرسطو في العالم العربي

L.organon de Aristotle dans le monde Arab , Paris, 1934.

والرسالة الثانية عن:

La place d, Al farabi dans L'ecolo plilosopheque Muslman , Paris, 1934.

= مكانة الفارابي داخل المدرسة الفلسفية الإسلامية، ومن الواضح: أن الرسالة الأولي تدور في الإطار الأرسطي أيضًا.[٢]

وبعد هذا فقد خرج مبعوث أخر في الأربعينيات عن الإطار الأرسطي وهو الدكتور محمد ثابت الفنـــدي (١٩٠٨ – ١٩٩٣م)، والـــذي جـــاءت رسالتيه بجامعة السربون للدكتوراه كما يلي:

**الأولي** بعنوان: الأسس الفلسفية والمنطقية في العلوم الرياضية (١٩٤٥م).

**والثانية** بعنوان[٣]: القضايا الموجهة في البحـــوث المنطقيـــة المعاصـــرة (١٩٤٥م) وقد عمل بعد عودته بجامعة فاروق الأول (الأســـكندرية حاليًا) وتدرج في وظائف هيئة التدريس حتى رُقي أستاذاً في العـــام (١٩٥٢م)، واعتبرته اللجنة الأستاذ المصري الوحيد المتخصص في المنطق الرياضي.

وعلي هذا نستطيع تقرير؛ الحاجة الملحة للمنطق الوضعي كمؤلــف، نظرًا لأخذه بالمنطق الرياضي كأداة للتحليل، وموضوعات للدراسة أيضًا، وعلى الرغم من هذا فإن الكتاب أسرع انتشارًا من الرسالة الجامعية (ما لم تُنشر)، وبمجرد ظهور كتاب: "المنطق الوضــعي" توالــت المعارضـــات النقدية، ولا نقول معارك فكرية، كما أُشيع لأن المعركة تعنـــي الحـــرب، والحرب لا يكون إلا في ساحات وجبهات القتال، كما أن الفكر السليم يمنع الحرب، لأنه دبلوماسيًا يُقال: متي يبدأ التشابك بالأيدي؟ قيل: عندما تنتهي لغة الحوار، والحوار السليم، ومنه التحاور النقــدي يــؤدي إلـــى الســـلم والتعايش السلمي، ولم نسمع في الغرب على كثرة النقد أنها معارك فكرية، لكن حوارات نقدية.

وعلى هذا الأساس فإن المنطق الوضعي جاء برؤيـــة نقديـــة، ســـواء للأسماء الكلية، والمعاني العامة، والقضـــايا الكليـــة، وعـــدم وجوديتهـــا وواقعيتها.

وكذلك الألفاظ، الدالة على علاقات نظراً لكثرة العلاقات بين الأشـــياء مما يُنبيء بتوسيع دائرة الاستدلال، والتي اقتصرت في المنطـــق القـــديم (الأرسطي) على علاقة التعدي، فضلاً عن النظرة الما صدقية، والفئـــات تلك النظرة التي أسفرت عن تحسيب المنطق، فئات وقضـــايا وعلاقـــات، فضلاً عن حساب المحمول، وعدم وجودية القضية الكلية الموجبة، والتـــي تحولت على إثر هذا إلى قضية شرطية متصلة لا تقرر وجودًا واقعيًا، لكن هل توقف النقد بمجيء المنطق الوضعي؟

بالتأكيد هذا إتجاه بالطبع، وُجد تجاهه وحوله الكثير من أوجه النقـــد، والتي تمثلت في اتجاهات نقدية متعددة، منها ما يرفض المنظومة الوضعية

بعامة، لصالح الاتجاه الحدسي، ومنها ما يرفض الاتجاه الوضعي، لصالح الابقاء على المنطق الأرسطي، ومنها ما يرفض الاتجاه الوضـــعي، مـــع التعديل للمنطق الأرسطي واصلاحه والمجيء بالبدييل أيضًا، ومنهـــا مـــا يعتمد المذهب الوضعي، ويقرر هذا الجديد الوافد مـــع النقد.

**وتفصيل ذلك كما يلي:**

## أولاً: النقـد العـام للمـذهب الوضـعي مـن أصـحاب الواقعيـة الروحية:

على الرغم من أن هذا النقد يُعد نقداً غير مباشر للمنطق الوضعي، كما بدا لدى الدكتور زكي نجيب محمود، فإن له علاقة غير مباشرة بما قدمـــه على أساس أنه نقد للأساس الذي بُني عليه المنطق الوضعي، ويُعرف هذا الاتجاه بالوضعية الروحية في مقابل الوضعية المنطقية، ويســـمى كـــذلك بالواقعية الروحية، وسنعرض لهذا النقد من خلال أحد أقطاب المثالية فـــي الفكر الفرنسي المعاصر، وذلك كما يلي:

### أ) جماعة الوضعية الروحية:

يُعد أندريه لالانـــد (Andrie Laland 1876 – 1963م) مـــن رواد اتجاه الوضعية الروحية، ويرجع هذا الإتجاه غالبًا إلى مصدر مباشر يمثله الفيلسوف الفرنسي مـــين دي بيـــران (Main De Brian1766 – 1824م)، ومصدر غير مباشر، يُمثله الفيلسوف الألماني كـــانط ( Immanuel Kant 1724 – 1804م)، وهذا الاتجاه يتضمن فلاسفة فرنســـيين معـــروفين مـــن أمثال، فيكتور كوزان (Victor Cousin 1792 – 1867م)، وفيلكس رافيسون (J.G.F.Rufsisson 1813 – 1900م)، وجان ماري جويو( J.M.Gutau 1854

1888 –م)، وبول سوريو (B.souriou 1852 – 1926م)، وإميل بوترو (E.Boutroux 1845 – 1921م) وغيرهم، أهمهم الفيلسوف الشهير "هنري برجسون (Hnri Bergson 1859–1941م)، والذي يُعد أكبر ميتافيزيقي أنجبته فرنسا منذ ديكارت (Reni Decartes 1596– 1650م)، ومالبرانش (N.De Malebrane 1638 – 1715م).

ومن ثم إذا كان الوضعيون يعملون على دحض ورفض الميتافيزيقا على اعتبار أنها كلام لا يستحق وصفه بالصدق ولا بالكذب، ولكنه كلام فارغ Non Sense، كالفئة الفارغة تمامًا من حيث الماصدق، ولم يقتصر الأمر على هذا فقط، وإنما وصفت بأنها خالية من المعنى Sense less كذلك فإن هؤلاء ينتصرون للميتافيزيقا، ويقرون شرعية وجودها، إذ وقف هؤلاء في وجه أنصار التيار الوضعي، ودعاة النزعة العلمية، وممن ينطلقون في مجمل أفكارهم من أفكار سان سيمون (Saint Simon 1760 – 1825م)، وتابعه أوجست كونت (August Commte 1798 – 1857م) الذي عمل سكرتيراً لسان سيمون لمدة سبع سنوات وتأثر به، وكذلك من تطورية دارون (Ch. Darwin 1809– 1882م)، أو من بعض التيارات المادية الأخري التي سادت في القرن التاسع عشر الميلادي(٥)، وعلى هذا نجد أن تيار الوضعية الروحية قام لمناهضة المذهب الوضعي القديم والذي يعد بمثابة الأساس للوضعية المنطقية أو التجريبية العلمية، وحتي هذه المرحلة ربما يكون هذا التيار دافعًا لتكوين حلقة فيينا Vinna circle بدءًا من العشرينيات والثلاثينيات في القرن العشرين مع دوافع أخرى بالطبع.

### ب) أسس أفكار الوضعية الروحية:

تجمع بين أنصار الوضعية الروحية أسس فكرية مشتركة من أهمها الانطلاق من الحياة الباطنية، واعتبار التجربة الروحية هي الأساس الوحيد للقيم بعامة، وبخاصة القيم الأخلاقية.

وعلى هذا نلاحظ الفرق بين نقاط البداية بين التيار الوضعي (من الظواهر الحسية)، وبين تيار الوضعية الروحية (من الحياة الباطنية بما يعتمل فيها من مباديء فطرية ومباديء تنتج قيم).

على هذا الأساس نجدهم يرفضون النزعة الرديَّة Reducationism التي ترد الأعلي إلى الأدني، (أو الكبير إلى الصغير أو الكلي إلى الجزئي)، كما يرفضون سائر صور الجبرية أو الحتمية Determnism، وينتصرون في المقابل للحرية وللتطور الخالق كما يؤمنون بنبوءة "دافيسون" القائلة: "بأن الطابع العام لفلسفة المستقبل هو سيادة الواقعية الروحية، والتي تقوم على ثقة العقل بأن وجوده هو الوجود الذي تًستمد منه صور الوجود الأخري وتستند إليه[٦]"، هذا عن العقل، أمَّا عن أهمية الدين والميتافيزيقا، حيث القيم ترتبط بالحياة الإجتماعية إرتباطًا وثيقًا، لأن كل جماعة تُحدث في أفرادها تأثيرًا عقليًا قويًا، ومن ثم اعتبر أوجست كونت أنه لا محل لعلمية علم النفس، من حيث كونه علمًا متمايزًا، وأنه يدخل في البيولوجيا من حيث الوظائف البسيطة، وفي علم الإجتماع من حيث الوظائف العليا، فإن كل فرد يولد ويربيه أفراد بالغون، ويجد نفسه محوطًا بشبكة محكمة من التعاليم والأوامر، ويبدأ بتعلم اللغة فيشرئب إليه كل ما يأتي من اللغة بقوة ورسوخ عظيمين، لأنه يكتسب في هذا السن شيئًا يكون فيها المخ أقدر على تحصيل العادات وحفظها، وقد رأينا اللغة العاطفية والأحكام

التقويمية ذات صلة بقيم وثيقة، فالنحو منطق، وصيغ الكلام تتضمن دائمًا بذاتها عواطف اعجاب أو احتقار، فنية وخلقية.

والحال كذلك في الفقة (= الدين) والأخلاق تُفرض علينا، وكثيرًا ما نرى فيها تعبيرًا عن إرادة مشتركة تستلزم بأن الجماعة بأسرها كائن ليس أقل منا شخصية وأنه لا يتعذر علينا إدراك وحدته إلا أننا لسنا في مستواه[٧].

كما يتضح المظهر الشخصي للجماعة بالتقابل الغريب بين العاطفة الدينية والعاطفة الإجتماعية، ويلاحظ في هذا الاتجاه أن الأفراد مصيبون في شعورهم بأن القيم تعلوا عليهم، وأنهم مع ذلك مشاركون فيها ومحافظون عليها، وذلك كالجيش المتحد، فلو أن كل فرد فيه عمل وحده، لا يحقق أهدافه[٨].

وباستقراء التاريخ نجد الفقه متحداً مع الأخلاق، ولعله يقصد الدين، وما الميل إلى الفصل بينهما إلا أنه شيء وضعي وحديث[٩]، حيث تنتقل الألفاظ من المجال الفقهي إلى المجال الخلقي، ويذهب البعض من المفكرين إلى أن تأثر الفن كذلك بالاتجاه الإجتماعي، إذ أن الدين وما بعد الطبيعة يجتهدان في توحيد الأفكار الأساسية في المجتمع الإنساني وايجاد رابطة عقلية تصل الناس بعضهم البعض وتصل بينهم وبين الكل، وهذا من منطلق حدسي[١٠]، وقد بّين المسيو "هِرن" صاحب كتاب: أصول الفن (١٩٠٠م) أن أنواع الفن جميعًا تخرج من أصول اجتماعية أربعة هي: اللغة وسائر أشكال التخاطب، والسحر والإنتخاب الجنسي تنظمه الجماعة، وأخيرًا الفنون الآلية، ومنها فن الحرب، ويذهب لالاند إلى أن نفس الأبحاث التاريخية والتي أدت إلى بيان تأثير الأفعال المشتركة في المعايير

المنطقية، وأشكال الفكر الأساسية التي نُقر لها بقيمة برهانية، كل حقيقة هي حقيقة حكم، والشكل المستقيم للحكم عبارة عن مسرح صغير حيث الموضوع يُمثل شخصًا، والمحمول هو ما يفعله هذا الشخص أو ماهو، أو مايعاني فيقال عادة:

الشمس أحرقتني، النحاس تآكل بالحمض، الجبل يقع في شمال القرية، وقد قيل في المينولوجيا أنها مرض لغوي، والأصح أن يقال أن علاقتنا الاجتماعية، (وهي أكثر علاقتنا جوهرية)، قد عينت الصيغ التي يجب أن نتكلم بها.

وقد أخبرنا دوركيم وموسي أن التصنيفات نُقلت أولاً عن تقسيمات الشعوب والقبائل والأحياء(١١).

وقد أمكن لدوركيم التوفيق بين المذهب الحسي والمذهب العقلي، على أساس ما يزيده العقل على الإحساس يأتي من الأفكار الدينية، أما عن مسألة الحل الاجتماعي للقيم أيطابق الواقع أم لا؟ فإن علماء الاجتماع يتخذون ثلاث وسائل هي:

**الأولى:** تفسير الصور الضرورية لفكرنا، كالمقولات والمعايير المنطقية بتركيب المجتمع، فالعلاقة بين الجنس والنوع والتصنيفات تُرد إلى تصنيفات الشعوب والقبائل.

**والثانية:** المشابهة بين المجتمع والفرد القائم بذاته، فالفرد يتنفس ويأكل ويستخدم أعضاءه، وإن لم يفعل فإنه يمرض ويموت، حيث يوجد بين قواعد المنطق والعدل (الخير) والجمال، وبين المجتمع من النسبة ما بين قواعد الصحة وبين الفرد، فإذا كثر الكذب والتناقض،

وإذا فرقت الأثرة والغش والعنف بين أهل البلد الواحد، وإذا أفسد هؤلاء ملكاتهم العقلية وإرادتهم بتعاطي المخدرات أو بالسيرة السيئة، فإن المجتمع يضعف وينحل تمامًا، وينطفيء ويقع فريسة جماعات أقوي منه، وإذا كان هذا يتشابه مع النفعية، ولكنها نفعية مجتمع لا نفعية أفراد، من ثم تتضح أهمية الحق والخير والجمال(١٢).

**والثالثة:** هي التنسيق بين مطالب الفرد (بحياته الحيوانية) والمجتمع بمهمته الاجتماعية.

## ج) اشكالية المنطق والتطور:

وإذا كان للحكم صيغة إجتماعية في البداية، فإنه مازال كذلك، لكن كيف يتطور؟

أنه يتطوَّر نحو الاتجاه الذي يسلبه هذه الصيغة شيئًا فشيئًا، فالآن لم نعد – كما يقول لالاند – نتحكم بشأن الموضوع المنطقي (أحد أجزاء القضية الحملية) شخص، حتى حين تسمح بذلك الصيغة النحوية، وهنا: إشارة إلى إمكانية اختلاف المدلول المنطقي عن الصياغة النحوية، ثم أن عدداً كبيراً من الأحكام قد خرج في ملفوظة عن هذا الإطار الشخصي كقولنا: "إن الضغط واحد في جميع النقط من مستوي أفقي لكل سائل متوازن"، هذا نوع مألوف من الكلام العلمي لم يبق فيه إلا أثر ضعيف جدًا من الشخصية الإنسانية، وهذا الأثر ينمحي تمامًا في القضايا الرياضية، حيث لا يوجد موضوع ولا محمول، مثل: (أ + ب)$^{٢}$ = أ$^{٢}$ + ب$^{٢}$ + ٢ أ ب)، ومن المعلوم أن المنطق الحديث يهتم بمثل هذه القضايا اهتمامًا متزايدًا، وإذا كان هذا هو حال القضايا والأحكام، فماذا عن الاستدلال؟

يرى لالاند أن الاستدلال يتأثر بمثل هذا التحول، ويتجه إلى الحساب، وليس في الحساب شيء شخصي، ويمكن رصد التحول نفسه في المعاني الخاصة بالزمان والمكان، والسبب والعلة المرجحة طبيعية أو خلقية، إذن يحل محل المثل الأعلى الحيوي والاجتماعي، مثل أعلي أخر من التوحد والتوفيق، فالجماعة تبدوا كأنها معلمة الفرد، تقدم للقوانين المنطقية مادتها الأولي، وتُعبر عنها أولاً بلغتها: وفي النهاية يقرر لالاند أن الحياة ليست كل شيء، وأنه يمتنع على أية حيلة تاريخية أو نفسية إلغاء الفرق بين الطبيعة وما يعلو عليها، بين وجود الكائنات وما يستلزمه من منافع أو حاجات متنوعه وبين كمالها الذي يقرر باتجاهها إلى الوحدة [١٢]، ومن ثم تتضح رؤية لالاند في اشكالية المنطق من وجهة نظر اجتماعية منظورة.

**د) مفهوم الحقيقة**:

يري لالاند أن الآراء تتعدد بشأن الحقيقة، ويرى أن إسبنوزا ( Baruch Spinoza 1632-1677م) قدم أصدق وأوثق تعريف للحقيقة إذ يقول: "إن الحق يحمل في نفسه دليل حقيقته وأنك تتبين وجوه الخطأ بنوره"[١٥]، والقضايا تحمل قيم مثل: إيثار الخير أفضل من الأثرة، السوربون تقع على الضفة اليسري للسين، ضلع المسدس مساو لنصف القطر، فهذه قضايا تنفق في شيء ننساه غالبًا، وهو أنها "قيم".. بمعني أن من زعم نقائضها عن جهل أو سهو أو منفعة غض من نفسه أمام العقل.

والمنطق فيما يرى لالاند على حد الإصطلاح الشائع حتى الأن (١٩٢٩م) علم معياري، والحق لقيمه هو المطابقة للواقع، وعلى هذا فإن الحقيقة هي ملائمة مافي ذهننا لما في الخارج.

وهذا ما ذكره أرسطو إذ يقرَّر: أن القول بأن الكائن كائن هو الحقيقة، والقول بأن الكائن غير كائن، أو القول بأن غير الكائن كائن هو الخطأ أو الكذب[١٦]، وهكذا أخذ الأسكولائيون فجعلوا الحقيقة هي المساواة بين العقل والأشياء، بحيث مايقرر العقل إنما هو كائن، وماليس بكائن فهو غير كائن.

وقد عرض كذلك للحقيقة المستخلصة من قاعدة مسلمة، مثل الهندسة والأخلاق، في حين يرى توماس هوبز (Thomas Hobbes 1588– 1679م) أن جوهر الحقيقة في الألفاظ، ومعانيها شيء عرضي تحكمي، إذن فالحقيقة عرضية وتحكمية، والحقيقة عند ديكارت هي مطابقة الفكر لقوانين العقل الدائمة التي تتحتم على أذهاننا في جلاء ويقين[١٧]، كما يوجد تصور للحقيقة؛ بأنه النجاح في العمل كما هو الحال في البراجماتية Pragmatism، كل هذه صور للحقيقة.

## الحدس عند برجسون:

يري برجسون (H.Bergson 1859 – 1941م)، أن الحدس قد يكون فلسفي أو صوفي، والحدس هو الرؤية العقلية المباشرة للأشياء، وكل حقيقة  تفترض وجود حدس، لأن كل برهان يتعلق بأشياء لا تُبرهن، وكل مشابهة تفترض وجود مسلمات فورية حالية طامحة إلى الكون كما يرى ليبنتز[١٨] (G.W.Leibinze 1646 – 1716م).

## هـ) طريقة التفكير:

يري لالاند أنه على قدر ما نفكر يجب أن نفكر تفكير الاتحاد والاتفاق لا تفكير التغلب والتضاد، وبهذا يكون موقفنا من طريق الحقيقة.

وعلى هذا يتضح كيف أن الوضعية الروحية كتيار فلسفي قد أعلي من قيمة الميتافيزيقا والدين والتنشئة الإجتماعية والحدس، وكيف رُدت الأصول المنطقية إلى أصول اجتماعية، والهدف الوصول إلى الاتفاق والوحدة، وليس إلى التجزئة والفرقة كما يذهب أصحاب التيار الوضعي، وذلك كما ظهر في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، وعلى الرغم من أن الوضعية المنطقية لم تكن قد ظهرت بعد، إلا أن هذا يُعد نقدًا غير مباشر، نظرًا لأنه موجه إلى أُسس التجريبية العلمية، أى الأسس التي قامت عليها الوضعية المنطقية لكي تتضح الصورة.

كما يُعد نقدًا مباشر أيضًا، نظرًا لأن لالاند كتب هذا النقد في العام (١٩٢٩م)، في الوقت الذي كانت تتشكل فيه حلقه فيينا Viena Circle، ويعد القول بالوحدة، وتجميع الجزئيات في الكليات أو الأسماء الكلية، كما هو الحال في الأسرة والقبائل والشعوب، وتأثير الدين والفقه في القيم المعيارية، ودعم الميتافيزيقا، كل هذا في مواجهة تيار التجريبية العلمية الذي أراد أن نطيع بكل هذا، ولاشك أن هذا يُعد نقداً موضوعيًا يهدف للحفاظ على الحق كقيمة واقعية للأشياء (الأجناس والأنواع) كواقعية القبائل والعائلات.

## **ثانياً**: **النقد من زاوية الدفاع عن المنطق الأرسطي**:

إذا كان ماتقدم يُعد نقدًا لأسس المنطق الوضعي، من ناحية الدفاع عن الميتافيزيقا، أحقية المنطق الأرسطي، بإعتباره معبرًا عن القيم، ومُستمدًا من النظام الاجتماعي، وتعميمًا فكريًا له، سواء في التصنيف أو غيره، ولم يقتصر هذا على لالاند وتيار الوضعية الروحية كما تقدَّم، لكن يضاف إلى هؤلاء ناقد يدافع عن الميتافيزيقا، وهو أحد المتخصصين في تاريخ الفلسفة

والعلم، وعمل بجامعة فؤاد الأول (القاهرة حاليًا) على مدار ثلاث فترات (من ٣١، ٣٤ ومن ٣٦ إلى ٣٨، ومن ٤١ إلى١٩٤٢م)، وهو الكسندر كواربيه (Alexander Koyre)، والذي جاءت طريقته في بحث موضوعات الفلسفة والعلم بالربط بينها وبين الميتافيزيقا والدين[١٩]، وذلك في غضون فترة ازدهار التجريبية العلمية، وإذا كان هذا التيار قد تعامل مع الموضوع كما تقدَّم، فماذا عن من ينتصرون للمنطق الأرسطي، وهل النقد رفض فقط؟ أم أن التأييد المبرر يُعد نقدًا كذلك؟

في الواقع أن التأييد لا يُعد نقدًا، وذلك إذا ما تساءلنا لماذا النقد؟ النقد يأتي غالبًا إما للرفض والاستبعاد والمجيء بالبديل أو اقتراح آخر، أو للتعديل، لكن لكي تتضح الصورة، فسوف نعرض لنموذجين من أنصار المنطق الأرسطي الأول: يدافع عنه باسم التبرير، والثاني: يدافع عنه باسم الحداثة الأول هو الأستاذ يوسف كرم، والثاني هو د. عبد الحميد صبرة، على الرغم من أن الثاني تفاعل مع صاحب المنطق الوضعي نقديًا، بينما الأول لم يتفاعل نقديًا، ولكنه تحدث وجاء حديثه متماسًا مع الموضوع بصورة أو بأخرى، وتفصيل ذلك كما يلي:

### أ ) التبرير للمنطق الأرسطي عند يوسف كرم (١٨٨٦ – ١٩٥٩م):

يُعد يوسف كرم من المؤرخين للفلسفة بما أبداه في هذا المجال[٢٠]، ويبدوا أنه من المؤرخين أصحاب المذاهب، ومذهبه المذهب العقلي المعتدل، والذي يمتد مباشرة إلى القديس توما الأكويني ( S.T.Al Aquni 1274 –1225م)، ويمتد قديمًا إلى أفلاطون (Plato 427 – 347 ق.م)، وزعيمه الأول أرسطو (Aristotle 3884 – 322 ق.م)، ومن سار على نهجه من الفلاسفة المسلمين مثل: ابن سينا (٣٧٠ – ٤٢٨ هـ = ٩٨٠ –

١٠٣٧م)، ابن رشد (١١٢٦ – ١١٩٨م)، وقد نصح يوسف كرم الأب جورج شحاته قنواتي (١٩٠٥ – ١٩٩٤م) والذي كان يُهيىء نفسه لدراسة اللاهوت، بدراسة الفلسفة العربية، ورشح له كتب معينة منها: "احياء علوم الدين"، للإمام الغزالي، و"الملل والنحل" للشهرستاني، و"محصل أقوال الفلاسفة والمتكلمين" للرازي، كما أن النقد كان لديه عنصرًا فعالاً في الدراسة؛ نصح أحد المتقدمين لدراسة موضوع "الخلق" في الدكتوراة أن يتسلَّح بالشجاعة، ولا يكن متهاودًا في تفنيد حجج أرسطو[٢١].

ويرى يوسف كرم أن العقل أداة صالحة للوصول إلى النتائج، التي لا تتعارض مع مباديء المنطق السليم، والتي تؤدي في الوقت نفسه إلى الإيمان الديني، لأن الإنسان حيوان عاقل متدين ولا تصلح حياته إلا إذا اجتمع عنده يقين العقل، وطمأنينة القلب[٢٢]، وعلى هذا فإن يوسف كرم يأخذ بثنائية العقل والإيمان في إطار فكري واحد، ومن ثم فإن رؤيته للعقل ومن ثم للوجود، جاءت متناسقة، في إطار نظرية للمعرفة، ونظرية في الوجود، في الطبيعة وما بعد الطبيعة، والتي اقترح بتسميتها ما فوق الطبيعة، أو ما قبلها، وليس ما بعدها، وأراد أن يستكمل هذا المذهب، الذي هو العقلية المعتدلة، فكتب كتابه الذي فقد مع ما فقد من أوراق، عندما تهدم منزله الذي كان أيلاً للسقوط، ولحسن الحظ أن صاحبه كان قد غادره إلى سكن آخر، قبل أن يتهدم بأيام قليلة[٢٣]، ويُعد يوسف كرم امتدادًا لأفكار توماس الأكويني، وممثلاً كبيرًا للتوماوية الجديدة، وذلك يتضح من قوله: "والتوماوية الأن فلسفة حية تقيم الحجة على سائر الفلسفات"[٢٤]، كما أن رسالة منه للدكتور جورج قنواني مؤرخة في ١٩٣٩/٥/١م، يقول فيها: "وأنك تعرف ضعف التعليم المصري في اعداد الطلبة" للدراسات، وضآلة

النتائج، لذا فإن جهدي الكبير والمثمر أنفقه في ميدان آخر، وهو النادي التوماوي الذي تجدد نشاطه، وصحت عزيمته، ذلك النادي الذي كان مُعدًا للدراسات الشرقية بتحسس الطريق، فوجهته أنا نحو الفلسفة العربية"(٢٥).

ولا شك في استناد توما الأكويني على الأراء الأرسطية، والشروح العربية لكن ما موقف يوسف كرم من المنطق؟ وهو هنا يمثل مرحلة ما قبل الدكتور زكي نجيب محمود في المنطق في مصر والعالم العربي أي قبل مرحلة المنطق الوضعي (١٩٥١م)، ووجه الدلالة هنا هو الوقوف على المرحلة السابقة عليه – في مصر والعالم العربي – لذا ماذا كان فيها، حتى تسهل المقارنة من ناحية، ومن ناحية أخرى لنقف على السؤال: لماذا أحدث الدكتور زكي نجيب محمود ثورة بالمنطق الوضعي؟ ولا سيما أن طرح يوسف كرم بشأن المنطق سيتواصل لدى عددًا من اللاحقين عليه، في مقاومتهم النقدية للمنطق الوضعي، ولذلك سنتناول المسألة كموقف عام ليوسف كرم من المنطق الأرسطي، ثم موقفه من التصورات، فالقضايا ثم الاستدلال، وذلك كما يلي:

### ١/أ) مسألة الموقف العام ليوسف كرم من المنطق الأرسطي:

ينطلق يوسف كرم مدافعًا عن المنطق الأرسطي، باعتباره الآداة الوحيدة المستخدمة في بناء العلوم والمعارف، وهو إذ ينطلق معرفيًا من العقل تعريفاً واستخدامًا في نظرية المعرفة، نجده يأخذ المنحنى الأرسطي في المنطق تمامًا، كما فعل توما الأكويني، والذي يُعد أرسطي في ما يتعلق بنظريات المفهوم، والحكم والاستدلال والبرهان، ولقد دافع عن نظرية القياس الأرسطية، حيث يرى بشأنها إمكانية التوحيد بينها وبين اللاهوت، بأنهما صادقان كلاهما على نحو ما، وقد هيىء لهما المنطق

الصوري أداة سهلة التناول، فالاستدلال القياسي أداة تقول عنها ما تشـــاء، إلا أن تنتقص من قدرتها على كـــل شيء[٢٦]، وعلى هذا يتشابه موقـــف يوسف كرم مع ما أبداه القديس توما الأكويني بشأن المنطق الأرســـطي، وقد سبق الأكويني جون دي سالسبوري(J.of Salsbury ازدهـــر حـــوالي ١١٠٤م) والذي يشدد على قيمة المنطق وفائدته.. وأنه يدافع عن المنطق ضد هجمات النقد الجاهلي[٢٧]، وهذا ما تبناه أيضًا يوسف كرم في الـــدفاع عن المنطق ضد الحسيين والتجربيين، والذي يرى أن الفيلسوف المؤسس يصدق العقل والحواس معًا وعليه أن يجاريهم، فيقـــتحم المنطـــق ويثنـــي بالفلسفة الطبيعية على نهج القدماء، أو يقتحم علم النفس ويثني بـــالمنطق على نهج المحدثين[٢٨]، ويلاحظ هنا أن المنطق عامـــل مشـــترك بيـــــن النهجين.

### ٢/أ) التصورات:

يري بشأن المعني المجرد الكلي أنه يمثل ماهية الشيء المـــدرك، أي طبيعته بدون الصفات العرضية، ويحصل العقل على الماهيـــة/ المعنـــي، بتجريد الشيء من طبيعته المادية مثل: ماهية / معنى الإنسان أنه: حيوان عاقل، وهذه الماهية تم تجريدها بالعقل من ملايين الأفراد مـــن الواقـــع، بصرف النظر عن صفاتهـــم العرضية.

وهذه الماهية يمكن تحققها في ما لا نهاية له من الأفراد، وهـــذا هـــو تعريف أرسطو للمعني الكلي/ التصور إذ يقول في كتاب العبارة: "التصور ما من شأنه أن يُحمل على أكثر من واحد[٢٩]، وعلى هذا فالمعني المجرد كلي، ويقال على أفراده أنها أجزاء له، وهو لا يتحقق بذاتـــه فـــي شـــيء محدد".

ويرى يوسف كرم أن التجريد abstraction أساس العلم، على أساس أن المعني الكلي لا يقال إلا عندما تكون الكلية مقصودة فعلاً، ويُقصد بها الماهية، أي المفهوم دون الماصدق، وذلك بأن العلم هو وصول العقل إلى معنى الشيء ومعرفته بعلته.. ولما كانت الماهية ثابتة كان العلم ثابتًا، فضرورة العلم لازمة من ضرورة الماهية (٣٠).

فالماهية المجردة إذن كلية، كلية بالقوة لامكان تجريدها المحسوس، وكلية بالفعل متي أدركها العقل إلى جزئياتها الحقيقية والممكنة، والتجريد على ثلاث درجات:

- **الدرجة الأولى:** عبارة عن تجريد الشيء المادي، كما هو ماثل أمام الصورة الخيالية مثل: تجريد الصورة التي عليها زيد من أعراضه، وتحصل بها على معنى عقلي مجرد لـ: "إنسان"، وكل موضوعات العلوم الطبيعية هي معان من هذا النوع.

- **الدرجة الثانية:** هي درجة تجريد للمجردات السابقة، أو تجريد على التجريد نفسه، وفيها يحصل العقل على أبعاد وأشكال أي خطوط وسطوح وأحجام، مثل: معنى الكمية المتصلة، وينشيء "علم الهندسة"، ومعني الكمية المنفصلة أو العدد، وينشيء "علم الحساب" الذي هو أكثر تجريدًا من الهندسة، لماذا؟ ذلك لعدم تعلق الأعداد بالمكان تعلق الأبعاد والأشكال، وأخيرًا يحصل على الكمية إطلاقًا، وينشيء علم الجبر الذي هو أكثر تجريدًا من الهندسية والحساب.

- **الدرجة الثالثة:** وفيها يقوم العقل بتجريد الأشياء من مادتها المعقولة أيضًا، فلا يبقي سوي معنى الوجود، وهو معنى غير متعلق بالمادة، إذ قد يكون الموجود جسمًا، وقد يكون روحًا.

ويلاحظ العقل وجود بعض المعاني تارة في شكل مادة، وتارة أخرى في غير المادة مثل: الجوهر، العرض، الكيفية، الإضافة، القوة، الفعل، الكلي، الجزئي، العلة، المعلول، الغاية، والوسيلة، فيعلم العقل أن هذه المعاني تلحق بالموجود من حيث هو موجود، لا من حيث هو جسم طبيعي أو رياضي، وهنا يحصل على موضوعات ما بعد الطبيعة(٣١).

إذن وظيفة التجريد هي كونه واسطة بين العقل والوجود، وفيه ضمان موضوعية العلم وحقيقته، وحيال هذا وجد الآتي:

-من ينكر العقل مثل: هوبز، لوك هيوم، مل، وهربرت سنسر، وهؤلاء لايستطيعون تسويغ وتبرير العلم الذي يدور على الماهيات والقوانين الكلية، لأن الحس لا يتعامل إلا مع الجزئيات.

-أما من يؤيد العقل وينكر: قدرته على التجريد، مثل: ديكارت، مالبرانش، ليبنتز، سبينوزا، وكانط، فلا يستطيعون تحديد ولا تعيين العلة الحقة للمطابقة بين العقل والأشياء(٣٢).

وعلى ذلك نجد يوسف كرم يدافع عن ما أبداه أرسطو رافعًا لشعار أرسطو أنه لا علم إلا بالكلي، وينطلق في التجريد بدرجاته الثلاث من المحسوس (الطبيعي)، إلى اللامحسوس (الرياضي)، إلى الأكثر تجريدًا (وهو مابعد الطبيعة)، رابطًا بين المقولات والمعاني الكلية، وهو هنا ينطلق من اتجاهين، الأول الفهم العميق لأرسطو مختلفًا عن من لم يستطع فهم أرسطو، والثاني: هو التأثر الشديد بالقديس توما الأكويني في دفاعه عن المنطق الأرسطي، وكما يقال أن المسألة، إذا تم تبرير نظرية التصورات والمعان الكلية فقد تم تبرير القضايا والاستدلال، وإذا هُدمت

التصورات والمعان الكلية، فقد هُدمت نظريتي القضايا والاستدلال، ولا يكتفي يوسف كرم بهذا، ولكنه انتقل إلى نقد الحسيين.

**أما نقد الحسيين:**

وفيما يتعلق بنقد الحسيين فإنهم ينكرون وجود معان في الذهن لسببين:

**الأول:** أن كل موجود هو موجود حسي، وعلى هذا فمعارفنا إما إحساسات أو راجعة إلى إحساسات.

**الثاني:** أنهم يعتبرون أن المعني الكلي متناقض، حيث أنه غير مُتعين، بينما كل موجود متعين(٣٣).

وإذا كان الأستاذ يوسف كرم أرجع انكار الحسيين لوجود معان في الذهن لسببين، فإن أري إضافة ثالث وهو: إنكار المعني الكلي نهائيًا، في حين أنهم عندما يتوصلون لقانون علمي بدراسة الجزئيات، فلابد وأن يُصاغ في صورة قضية كلية موجبة، وهذا استخدام للكلي وتبرير له في ذات الوقت، وهذا تناقض.

**وعن نقد يوسف كرم للحسيين:**

فيقول يوسف كرم "أن الحسيين يتعاملون بمعان كلية مجرَّدة، وهذا يُناقض زعمهم بانكارهم للمعاني في الكلية، ويعودون لرفع تناقضهم بتفسير المعاني الكلية تفسيرًا حسيًا، فيقولون أنها صور تُكتسب بالانتباه إلى الخصائص المشتركة بين الجزئيات المادية، ثم يقومون بفصل ماهو مشترك من خصائص، عن الخصائص الذاتية لكل موجود مادي جزئي (وهذا هو التجريد عندهم)، فيحصلون على صورة ناقصة تحوي بعض خصائص الشيء، وليس كلها، ويدلون على هذه الصورة بلفظ، ويربطون

بينهما بعلاقة عُرفية، فكلما ذُكر اللفظ بدا في الذهن الصورة، وهذه هي الكلية عندهم تتسع كلما نقصت الخصائص المستبقاه في الصورة، وهذه هي العلاقة بين المفهوم والماصدق، وهي علاقة عكسية، زيادة المفهوم تقلل الماصدق، ونقص المفهوم يزيد في الماصدق(٣٤).

**وقد ردّ يوسف كرم على الحسيين من خلال أمرين:**

**الأول:** مقارنة بين المعني والصورة، فالصورة المركبة، صورة محسوسة ولا يمكن أن تتكرر بالذات في كثيريين، بينما المعني ينطبق على عدد لا يحصي من الأفراد.

**والثاني:** مقارنة بين المعني واللفظ، حيث أنكر الحسيون المعاني الكلية، وقالوا بالألفاظ، فجزموا بأن المعاني ألفاظ وحسب، وأن مدار العلوم هو الألفاظ، فأنكروا بذلك قيمة العلم، كما أنكروا العقل، والمعاني ليست على مستوي واحد في كمال التصور، فمنها الغامض ومنها المختلط ومنها المتميِّز، وعلى هذا فإننا نجد يوسف كرم يؤكد على أن الفرق الجوهري في التعريف بالحد، والتعريف بالرسم، هو أن التعريف بالحد يتضمن علَّة/ سبب الخصائص التي يمثلها، أما التعريف بالرسم فيشتمل على أعراض الشيء كما تبدو للحواس، فتعريف الإنسان بأنه: "حيوان ناطق" بمعني أن الحيوانية والنطق علة جميع أفعال الإنسان، وعلة جميع خصائصه الراجعة إلى النطق، واللازمة عنه كالحرية، والأخلاق، والدين، واللغة، والعلم والفن والاجتماع، فالتعريف بالحد معنى معقول.

والتعريف بالرسم صور مشتركة محسوسة، فالحيوان الأعجم يقف عند حد "المحسوس" أما الإنسان وحده فينفذ إلى ما وراء المحسوس أي إلى المعقول، الحيوان الأعجم يأكل ثمار الزرع وكذا الإنسان، فإذا لم يوجد

الثمر جاع الحيوان الأعجم ومات، أما الإنسان فيزرعه لأنه يعرف ماهيته المعقولة بعقله، كما أن التدرج من المحسوس إلى المعقول، وما هو مجرد من كل مادة وما يعد الطبيعية، يؤكد ذلك.

ويرى يوسف كرم أن المعني والكلية سابقان على الاسم، وأنهما سابقان على وضع الاسم، ولا قيمة للاسم إلا إذا قُرن بالمعني، فالتفكير ليس مجرد ترديد ألفاظ، لكنه إدراك الأشياء التي تدل عليها الألفاظ، وكذلك العلم هو علم بشيء، ومن ثمَّ فإن الحسيين أخطأوا في زعمهم أن المعاني ألفاظ، والتفكير مجرد تنسيق ألفاظ، وانكارهم للمعاني الكلية، وعلى هذا يبطل زعمهم(٣٥).

بقى أن نقرر أن أرسطو قد جاء بالتعريف بالحد، وقسمه إلى: تعريف بالحد الموجب، وتعريف بالحد السالب، أما التعريف بالرسم فقد أضافه جالينوس الطبيب (The Galine Physician29 – 199م) وهو الذي يكون بذكر الجنس والخاصة (٣٤) لكن تناول كل من: توما الأكويني ويوسف كرم بشوبه التحريف، ولاشك أن توما هو من طرف وتابعه يوسف كرم، كما هو مُلاحظ بأنهما يقوما بنسبة كل شيء إلى أرسطو، وإذا ما قارنا موقف يوسف كرم من المعاني الكلية، والأسماء الكلية، بإعتبار أنها معبرة عن العلم، وما أبداه الدكتور زكي نجيب محمود في المنطق الوضعي، بشأن المعاني الكلية والأسماء الكلية فسيتضح بأن هذا عبارة عن الموقف الأرسطي والتيماوي والتقليدي، وذاك هو الموقف الثائر، منذ أصحاب التيار الجبري، واللوجستيقي (فريجه، بيانو، رسل، ووايتهد): وهو الصراع بين القديم والجديد، منذ أشهر في المدرسة الرواقية، ورفعهم لشعار "لا علم إلا بالجزئيات"، في مقابل الشعار الأرسطي "لا علم إلا

بالكليَّات" لكن الفارق الحضاري ما بين حضارة اليونان، والحضارة الغربية الحديثة، وما أفرزته من علوم ومعارف، والمنطق يتأثر بالعلم ويؤثر فيه، وعلى هذا يمكن النظر في سياق التطور المنطقي أن أرسطو ونقاده والرواقية ومعطيات أخرى عملت على افراز المنطق الحديث، على الرغم من أن المنطلق عقدي عند توما الأكويني، علمي عند النقاد الأخرين (ليبنتز وجورج بول وفريجه).

### ٣/أ) القضايا والأحكام الأرسطية عند يوسف كرم:

يتم الإدراك للأشياء بجميع خصائصها وأعراضها بالتدريج، باستخدام الحواس، وإعمال الفكر، وهنا ترد كثرة الخصائص والأعراض إلى الوحدة، ويسمى هذا بالتركيب الموجب، وإذا أخطئنا بإضافة خاصية إلى شيء، ثم أدركنا ذلك فننفيه عنه، وهذا هو التركيب السالب، مثل: سقراط فاضل، وليس سقراط بفاضل، وهما: التركيب الموجب والتركيب السالب على التوالي، والحكم Judgment يقتضي ثلاثة أفعال تمهد له، هي: تصور معنيين والمضاهاة بينهما، وادراك ما بينهما من نسبة التي تكون توافق أو عدم توافق، وبعدها يأتي الحُكم الذي هو التصديق بالتوافق أو عدم التوافق، بين التصورين، التصور الساذج يكون سابقًا على الحكم والتركيب بين معنيين، والتركيب إذن يكون موجب أو سالب، والموجب مقدم على السالب نظرًا لتقدم الوجود على اللاوجود، وتقدم إدراك الوجود على اللاوجود، فضلا عن تأثر الأكثر تركيبًا (بحرف السلب) على الأبسط.

والنسبية الحُكمية قد تظهر بواحدة من ثلاث هي:

**الأولى:** المضاهاة بين معنيين مستفاديين من الحس مثل: هذا الماء ساخن.

**الثانية**: بالمضاهاة بين معنى مستفاد من الحس، وأخر معقول: مثـــل القول: "توجد نار لأنه يوجد دخان"، = (كأن نحكم بوجود نار لا نراهـــا، بالدخان الذي نراه).

**والثالثة**: المضاهاة يبين معنيين معقولين، كأن نحكم بوجود صـــفة لا نراها لشيء لانراه بسبب أثر نراه فنقول: النار عظيمة، بسبب شدة تكاثف الدخان، وهذه الحالة كلما انتقلنا من معلول نراه إلى علـــة لا نراهـــا، أو بالعكس كلما رأينا العلة توقعنا المعلول.

وهذه الأحكام صادقة بالضرورة، لا ينقص من قيمتها خفاء المعنيـــين عن الحس، فإن العبرة هي في النسبة بينهما وفي سبب إيقاعها[٣٦].

ومن الملاحظ أن يوسف كرم اختار تناول البحث فـــي القضـــايا مـــن زاوية الحكم، وكل قضية تحمل حكماً ما بالطبع، ومن ثم أسفر التصـــنيف للقضايا عن ذات الحكم الموجب، وذات الحكم الســـالب (أي مـــن ناحيـــة الكيف)، ولم يهتم بالكم من حيث الحكم كلي أو جزئي، حتى لا يتعـــرَّض للأحكام الجزئية، باعتبار أن العلم كلي كما هو شعار أرسطو من ناحيـــة، كما أن الجزئي "متضمن في الكلي من ناحية أخرى، وهـــو مـــا يخـــص الحسيين، وهو يعمل على نقدهم ومناهضتهم، كما أن العمل على المقدمات يُعد عملاً عقليًا يتطلب المضاهاة لتعيين النسبة الحكمة، ولم يترك المقدمات وهي أساس القياس للاستخدام الساذج، بـــأن تـــدخل القيـــاس دون بحـــث ودراسة، وهذا ماوقع فيه التقليديون دون أن يدركوا مواضع مذلة الأقـــدام التي طالما حذر منها ابن سينا (٣٧٠ – ٤٢٨ هـــــ = ٩٨٠ – ١٠٣٧م)، وهو أحد المصادر التي استند إليها يوسف كرم.

وفي سبيل ذلك ينتقد يوسف كرم من العقليين ديكارت وسبنوزا في قولهما بأن في النفس معاني، وأن الحكم هو التصديق بهذه المعاني، وقد قال ديكارت: "أن العقل قوة إنفعالية بحتة، وبالعقل وحده لا أثبت ولا أنفي، بل أقتصر على تصور الأشياء التي أستطيع أن أثبتها أو أنفيها، والإرادة هي القوة الفاعلة وهي التي تحكم، أي تُثبت أو تنفي أو تمتنع عن الإثبات والنفي"(٣٧)، وإذا كان ديكارت قد جعل العقل مقتصرًا على التصور دون الحكم، تاركًا هذا للإرادة فإنه يفتح المجال للأحكام الذاتية والتي يتعارض مع قاعدته المنهجية التي تقول: "لا أقبل شيء على أنه الحق مالم يتبين بالضرورة أنه كذلك"، فهنا ستتعارض الضرورة مع الإرادة غالبًا.

على أن ديكارت قد تحدث عن الحكم البسيط (=الحكم الحملي)، ولم يتحدَّث عن الأحكام الشرطية (المركبة)، وذلك لأنها تنحل إلى أحكام بسيطة وبالتالي لا تثير مسائل جديدة، وهذا هو نفس الموقف الأرسطي من القضايا الشرطية، ولو زاد أرسطو لزادوا هم، وقد إنتقد يوسف كرم الحسيين وأفكارهم نحو القضايا ممثلين في:

-توماس هوبز (Th. Hobbes 1588– 1679م) الذي قال أن الحكم تركيب ألفاظ، وكوندياك (Condilliac 1715 – 1780م) الذي قال أن الحكم إنتباه مزدوج، وجون سنيوارت مل (J.S.Mill 1808 – 1873م) الذي قال أن الحكم يرجع إلى تداعي الصور، ويرى يوسف كرم أنه لو صدق رأي الحسيين لكانت أحكامنا كلها موجبة(٣٨)، وبهذا ينتقد يوسف كرم للعقلانية في مجال الأحكام، عاملاً على بعث نظريات أرسطو وتوماس الأكويني من جديد لصالح اللاهوت.

### ٤/أ) الاستدلال وموقف يوسف كرم منه:

يرى يوسف كرم أن الحُكم أو الأحكام تتم دفعة واحدة في البديهة، فما من أحد يتردد في أن الكل أكبر من الجزء مثلاً، لكن مسائل كثيرة نتـردد في الحُكم الذي يُتخذ فيها، وهنا نلجأ إلى الاستدلال Inference الذي هـو انتقال من المعلوم إلى المجهول الذي يلزم عنه بالضـرورة، فالاسـتدلال حركة متصلة من طرف إلى طرف، واتصالها يعطيها وحدتها، ووضـع المقدمتين يسوقنا سوقًا إلى النتيجة، فالاستدلال فعل واحد مع تركيبه مـن عدة أفعال، أو أحكام لما بينها من ترابط وتبعية.

وتعريف الاستدلال بأنه "تأليف معارف لأجـل الاسـتنتاج، يُـرادف تعريف أرسطو بأنه" قول مؤلف من أقوال إذا وضعت لزم عنها بذاتها لا بالعرض، قول أخر اضطرارًا[٤٠]، وماهية أو حقيقة القيـاس Syllogism تقوم في لزوم النتيجة من المقدمتين لزومًا ضروريًا (أرسطو واكتشفه في العصر الحديث المنطقي البولندي يان لوكاشيفتش J.Lokoisiwiez 1878 – 1956م)، وأرسطو قام بتسـميته جميـع أنـواع الاسـتدلال Syllogism "سولجسم"، وتُرجم اللفظ إلى القياس، لأن الاستدلال يقيس معنيـين إلـى ثالث، فاشترك القياس لفظًا بين الاستدلال عمومًا وأحد أنواعه الذي هـو "القياس".

والقياس أربعة أشكال (ثلاثة أرسطية "والرابع أُشيع أنه جاليني أُضيف في ضوء تعريف أرسطو للشكل الأول، بما يسمح باستخراج الشكل الرابع وهو بعيد عن الطبع، وقد أستنتجه تيوفراسـتوس ( Theophrastus 372 – 288 ق.م) وليس جالينوس.

وحيث أن رؤية يوسف كرم تركز على الغاية أو الهدف من الأشـــكال القياسية، فقد أبان عن الأهداف كما يلي:

**الشكل الأول:** هدفه في حالة الايجاب البرهنة على ثبوت الحكم، الذي ثبت على الحد الأوسط في المقدمة الكبري، وعلى الحـــد الأصـــغر فـــي المقدمة الصغرى، وذلك لاشتمال الحد الأوسط على الحد الأصغر مثل:

كل صالح فهو كريـــم

كل عالم فهو صالـــــح

كل عالم فهـــو كـــــــــريــــــم

**فلو سألنا:** لماذا كل عالم كريـــم؟

**الإجـــــابة:** لأن كل عالم صالح، وكل صالح كريم، ومن ثم يتضـــح ترابط الحدود الثلاثة ترابطًا محكمًا، فالحد الأكبر يتضمن الحد الأوســـط، والأوسط يتضمن الأصغر، وعلى هذا نجد النتيجة مسبوقة بعلتها اللازمة عنها.

ويلاحظ هنا اقتراب هذا المثال من النموذج الأرسطي: إذا كـــان " أ " محمولاً على كل "ب"، و "ب" محمولاً على "جـــ"، فإن " أ " محمول على كل"جـــ"[٤١]

وما ينقص المثال الذي أورده يوسف كرم، إلا الربط هكذا:

إذا كان كل صالح فهو كريم، وكل عالم فهو صالح، فإن كل عالم فهو كريم.

فالشكل الأول يستنتج ثبوت التالي من ثبوت المقدم.

أمَّا الشكل الثاني فإنه يهدف إلى استنتاج في المقدم من نفي التالي، وهدف الشكل الثاني هو دحض = رفض الدعوي، والرد على الخصم، وذلك ينفي المحمول على موضوع النتيجة.

أما الشكل الثالث: فهدفه معارضة قضية كلية بمثال مخالف لها، أي إبطال صدقها صدقًا مطلقًا لوجود ما يخالفها، وحصر صدقها في جزء واحد فقط من موضوعها، والدلالة بهذه الجزئية على أن وقوع المحمول للموضوع ليس ضروريًا، وإنما هو إتفاق عرضي، فتجيء النتيجة دائمًا جزئية موجبة أو سالبة مثل:

| | |
|---|---|
| كل حكم فهو حر | كل حكيم ليس بمسئول |
| كل حكيم إنسان | كل حكيم إنسان |
| بعض الإنسان حر | بعض الإنسان ليس بمسئول |

وُيعد مبدأ الشكل الثالث هو المقول جزئيًا، أو المقول على مثال، ويختلف عن مبدأ الشكل الأول وهو المقول على الكل، مفهومًا، أى كل حكم يثبت للحد الأوسط يثبت بالضرورة للحد الأصغر، لأنه متضمن فيه، وما صدقًا: كل ما يصدق على حد كلي يصدق بالضرورة على جزئياته، وكذلك ما ينفي عن حد كلي يُنفي على جزئياته.

أما الشكل الرابع: فهو نفس الشكل الأول مقلوبًا بسبب نقل المقدمتين، إحداهما مكان الأخرى، وهذا لا يزيد نسبة جديدة بين الحدود، ويؤدي قلب المقدمتين إلى نتيجة مقلوبة وغير مألوفة، وبعيدة عن طبع العقل، من حيث أنها تُضيف الحد الأصغر للأكبر، على حين أن الترتيب الطبيعي هو اضافة الحد الأكبر للأصغر، فيقال: سقراط (الحد الأصغر) إنسان (الحد

الأكبر)، ولا يُقال: بعض الإنسان سقراط، إذ أن الأصل في الإضـــافة أن يُضاف الجنس إلى النوع، والنوع والجنس إلى الشخص، فالشكل الرابــع يُعد شكلاً قياسيًا من الناحية الصورية فقط أو النحوية، لكنه ليس كذلك من الناحية المنطقية وحقيقة التفكير.

ويقوم القياس بصفة عامة على مبدأ إنطواء تداخل الحدود بعضها فـــي بعض ففي الشكل الأول، يحتوي الأكبر على الأوسط، والأوســط علـــى الأصغر، فالأكبر حكم على الأوسط، والأوسط حكم على الأصغر، وعلى هذا فضرورة اللزوم، عبارة عن لزوم وجودي، ولزوم منطقي، الأول في واقع الأمر، والثاني من حيث أن العلم هُنا هو علم بالعلة.

تتراتب أهمية القياس بدأ بالأول ثم الثاني ثم الثالث.

ولقد دافع يوسف كرم عن القياس بشأن نقد الحسيين له، ووصفهم لـــه بأنه لا يضيف علمًا جديدًا، وأنه ينطوي على دور فلسفي، وأنه مصـــادرة على المطلوب.

وحيث أن الحسيين يقولون: أنه في القياس الذي صورته:

كل إنسان فـــــــــــــــان

سقـــــــــــــــــــراط إنســـان

سقـــــــــــــــــــراط فـــــــــــان

أن المقدمة الكبري تأسست على معرفتنا بالنتيجة، كما يفسر الحسيون القياس بأنه انتقال من محسوس إلى محسوس، وبالتالي فهو يرجـــع إلـــى تداعي الصور بالتشابه.

ويرى يوسف كرم أن نقد الحسيين قائم على خلط جسيم بين القضية الكلية "كل إنسان فان"، والقضية المجموعية المكتسبة بجميع جزئياتها، (أي المعبرة عن مجموعة مغلقة) مثل: كل ركاب الباخرة نجوا من الغرق"، وهي قضية موضوعها مستمد من عدد أفراده، واسناد المحمول له جاء بعد التأكد من التجربة بالعد أيضًا، والتحقق من وجود المحمول في كل فرد من أفراد الموضوع، وهي في هذه الحالة تحتوي على النتيجة بالفعل، وبالتالي لا يُعد الحد الأوسط = "ركاب الباخرة"، تعليلاً للنتيجة كما في القياس المعتمد على قضية كلية"، وهو القياس الصحيح، لأنه معنى مجرد، وبالتالي يحتوي بالقوة لا بالفعل على جميع الأفراد الممكنة، وبين حديها نسبة ذاتية، ولا تعتمد على الرجوع للواقع لعد أفراده والتأكد بنسبة محمولها إلى موضوعها، مثل القضية المجموعية (مجموعة محددة)، ومن ثم تختلف عنها.

كما ينتقد الحسيون القياس أيضًا باعتباره انتقال من محسوس إلى محسوس، وبالتالي فإنه يرجع إلى تداعي الصور بالتشابه.

فتداعي الصور يشبه القياس، وليس قياسًا، لأنه يجعلنا نتوقع المستقبل ونتوهم أننا نستدل، فالشخص العامي يتوقع حدوث المطر، إذا اشتد البرد وكثر الغيم، فالتداعي فعل يتم في طور الطفولة الإنسانية، وبالترقي وإدراك العلاقات الضرورية والعلل غير المنظورة يصل الإنسان إلى طور التفكير، وهو أرقي من مجرد الوقوف على التداعي، فالقياس يعطي علة النتيجة، ويجعل التوقع صادرًا عن فهم الحقيقة، والتوقع في التداعي فعل إلى من العادة، حيث أن التداعي عبارة عن صورة جزئية بمناسبة صورة جزئية بناءًا على تعاقب واقعي، أما الاستدلال فالأصل فيه هو المطلوب،

الذي سيصير نتيجة، وهو لا يصير نتيجة إلا إذا وجدنا نسبة بين حدين بواسطة حد ثالث (هو الحد الأوسط)، وهنا تكتشف علاقة ضرورية بواسطة قانون أو قضية كلية[٤١]، إذن القياس يؤدي إلى كشف جديد، ومما يلفت النظر في دفاع يوسف كرم عن القياس الأرسطي، أن معظم من انتقد الشكل الرابع في هذا القياس، وقفوا على وصفه ببعده عن الطبع، وفسر كرم ذلك بالتعليل بقلب المقدمتين الذي يؤدي إلى نتيجة مقلوبة من حيث أنها تُضيف الحد الأصغر للأكبر، في حين أن الترتيب الطبيعي هو إضافة الحد الأكبر للحد الأصغر، فيُقال: سقراط إنسان، ولا يُقال: بعض الإنسان سقراط، إذ أن الأصل أن يضاف الجنس إلى النوع ويضاف النوع والجنس إلى الشخص، ومن ثم لا يُعد الشكل الرابع شكلاً إلا شكلاً صوريًا فقط أو من الناحية النحوية فقط، أما منطقيًا فلا، بهذا الفهم دافع يوسف كرم عن المنطق الأرسطي، منتقدًا بعض أجزائه، مدافعًا عنه ضد نقد الحسيين، ومن ثم يمثل كرم بهذا الخيط الأرسطي الممتد حتى القرن العشرين، وقد أشار الدكتور زكي نجيب محمود إلى تفاعل يوسف كرم النقدي معه، والذي توسط بين طرفّي التجريبية والمثالية، وإذا كان الدكتور زكي نجيب محمود يرى هذا فإن يوسف كرم في حقيقة مذهبه العقلي المعتدل يستند إلى أرسطو وابن سينا وتوما الأكويني، وقد دحض المذهب التجريبي الحسي بالحجة المنطقية الرصينة"، وفي خطابه المؤرخ في (السادس من مايو ١٩٥٩م) إلى صاحب المنطق الوضعي، يقرر إعجابه بكثرة مؤلفات الدكتور زكي نجيب محمود، وإن كانت هذه الأعمال تعمّق الفجوة بينهما، وهذا ما يؤكد تفاعله النقدي مع صاحب المنطق الوضعي، وبخاصة كتابه "نحو فلسفة علمية"، الذي هو خلاصة لما ورد في المنطق وخرافة

الميتافيزيقا؛ مما يجعل يوسف كرم مثلاً لاستقرار للصورة الأرسطية في القرن العشرين، وبمنع الاقتراب منها.

### ب) دفاع د. عبد الحميد صبرة عن المنطق الأرسطي:

إذا كان يوسف كرم قد انطلق من وجهة نظر أرسطية بتيماوية (القديس توما الأكويني)، تكاد توصف بأنها دينية، بالحفاظ على الجانب الميتافيزيقي داخل الإطار المنطقي، مما جعله يوصف بأنه رافد أرسطي كبير داخل القرن العشرين، مستعيناً بشروح ابن سينا وابن رشد المنطقية.

والآن مع نموذج آخر هو د. عبد الحميد صبرة[٤٢]، والذي يُعد من نُقاد المنطق الوضعي، وتمثَّل نقده في مجموعة من الاعتراضات النقدية من حيث:

١) مدلول عنوان: المنطق الوضعي.

٢) أن صاحب المنطق الوضعي يعارض المنطق الأرسطي.

٣) إشاعة الربط بين المنطق الوضعي والمنطق الرياضي.

٤) هل هو منطق فلسفي؟

ولقد جاءت ردود الدكتور زكي نجيب محمود عنها كما يلي:

### ١) ماذا يُقصد بمدلول المنطق الوضعي؟

يرى الدكتور صبرة أن صاحب كتاب: "المنطق الوضعي" لم يشرح ما يقصده بالضبط من العنوان، والعبارة التي استحدثها[٤٣]، ثم يُشير في الهامش أنه سبق للمؤلف وأن قرر في مقدمة الطبعة الثانية (١٩٥٦م) أنه: كتاب يعرض للموضوع من وجهة نظر الوضعيين المنطقيين، ويرى

الدكتور زكي نجيب محمود أن هذه الإشارة كافية، ثم يزيد الأمر في مقدمة الطبعة الثالثة من كتاب المنطق الوضعي؛ حيث يرى أن كل منطق هو صدي لاتجاه فلسفي ما، وبذلك تختلف الرؤي باختلاف المذهب الفسلفي، فليس الفيلسوف المثالي كالتجريبي، وليس التجريبيون على اختلاف فروعهم سواء في وجهة النظر، ويقرر أن مذهبه الفلسفي هو فرع من فروع المذهب التجريبي يمكن تسميته بالوضعية المنطقية، أو التجريبية المنطقية، أو بالتجريبية العلمية، ولابد لمن يأخذ بهذا المذهب أن يكون له اتجاه خاص عند نظره إلى مباحث المنطق، وهذا ما حاولت أن أنظر به عند تأليف: المنطق الوضعي فأطلقت على هذا الكتاب: "المنطق الوضعي" لأدل على أنه منطق منظور إليه بعين تري الأمور بمنظار المذهب الوضعي(٤٤)، وقد يأتي الإعتراض النقدي على أساس أن المنطق أكثر تجريدًا، فيحتكم إليه، مهما كانت المذاهب مثله مثل الرياضيات فهي مجرَّدة، وقابلة للتطبيق على كافة فروع المعرفة، هذا هو الصواب بشأن المنطق، فهو من أكثر العلوم تجريدًا.

### ٢) مغايرة المنطق الوضعي للمنطق الأرسطي:

يقول د. عبد الحميد صبرة بشأن اعتراضه الثاني: أن المؤلف يصدر الكتاب بما يوحي بأنه يقصد منطقًا يُعارض به منطق أرسطو، ولقد جاء رد الدكتور زكي نجيب محمود، وحيث أنني أعرض المنطق في الفصل الأول من كتابي، بأنه علم يبحث في: صورة الفكر، وهذا نفسه التعريف الذي يُعرف به منطق أرسطو الصوري، وحيث أن المعترض يرى تناقضًا في الموقف الذي يُعارض المنطق الأرسطي، في الوقت الذي يأخذ به بنفس التعريف، والذي فات الصديق المعترض أن العبرة كلها في المعني

الذي تُفسر به كلمة "فكر" ويحتج مؤلفنا أن الفكر المثالي يختلف عن الفكر عند التجريبي، فالفكر عند المثالي: تصورات عقلية ترتد في النهاية إلى حقائق أولية، تدرك بالحدس الصادق.

أما الفكر عند التجريبي فعبارة عن تصورات ترتد في آخر الأمر إلى معطيات حسية، ويخاطب صاحب المنطق الوضعي ناقدة "قائلاً: وأنت المثالي وأنا التجريبي، فالاتفاق في التعريف ظاهريًا، لكن التحليل بين الاختلاف في وجهة النظر، وعليه فالمنطق علم صورة الفكر عنه العقليين والتجريبيين يختلف أشد الاختلاف(٤٥)، وهنا يستند الدكتور زكي نجيب محمود إلى أن المسألة في الصورية ممكنة باستخدام الرموز، والواقع أن الدكتور زكي نجيب محمود يرفض المنطق الأرسطي، كما يرفضه المنطقي الإنجليزي براتراند رسل، ويثورا عليه دون أن يعلنا ذلك، فمسألة تقديمه للمنطق الرياضي في كتابه، ثم نقده للمنطق التقليدي تدعم هذا الرأى، كما أنه يورد سبب تقديمه للمنطق الأرسطي، في صورته التقليدية غالبًا وليس في الصورة الأرسطية، ليسهل فقط الهدم والبناء، فضلاً عن قصة تلقيه كتاب د. محمد مهران: مدخل إلى المنطق الصوري (١٩٧٥م)، وهو تلميذه مستغربًا ذلك، على الرغم من إهداء مؤلف الكتاب إلى أستاذه، والذي أثبت بوجهه مستغربًا أن يتم صدور هذا الكتاب في وقت اعتقد فيه أنه قضي على المنطق الأرسطي والتقليدي قضاءً تامًا بصدور المنطق الوضعي.

### ٣) مسألة التلازم بين المذهب الوضعي والمنطق الرياضي:

يرى د. صبرة: مسألة التلازم هذه قائلاً: "ومهما يكن المعنى الذي يقصده المؤلف من عبارة المنطق الوضعي، فقد كان من أثار استخدامها عنوانًا لكتابه أن ربط بعض الناس بين المنطق الرياضي، والذي تشغل مساءلة حيزًا كبيرًا من الكتاب، وبين الفلسفة الوضعية الجديدة التي يتشيع لها المؤلف، ويكاد لا يخلو أحد فصول كتابه من الدفاع عنها، وربما ترتب على ذلك نوع من الاعتقاد، بتلازم المنطق الرياضي، والفلسفة الوضعية الجديدة، ولو نشأ هذا الاعتقاد في ذهن أحد من الناس لكان اعتقادًا خاطئا، لاشك في ذلك، هذا عن نقد الدكتور عبد الحميد صبره لهذه المسألة، أما رد ودفاع الدكتور زكي نجيب محمود، والذي يوافق على كل ماجاء في هذا الموضوع، لكن لا شأن باستخدام الأداة لمستخدمها، فالجراح والمبضع ليسا شيئاً واحدًا، فالمنطق الرياضي أداة فعالة لتحليل المدركات، تحليلاً ينتهي إلى نتائج تؤيد وجهة النظر التي يأخذ بها الوضعيون المنطقيون، فنراهم يستخدمونها دون أن يكون معنى ذلك أن المنطق الرياضي والوضعية المنطقية شيئاً واحد بعينه، ولقد دأبت على توضيح ذلك في كتاب عن: "براترا ندرسل"، ففي مقدمته ذكرت أن لا أذهب مذهبه الفلسفي، لكني أستخدم تحليلاته الرياضية.

وفي كتابي: "نحو فلسفة علمية"، ذكرت في المقدمة أيضاً أن المنطق الرياضي والوضعية المنطقية قد يلتقيان في شخص واحد، وقد يفترقان، فيأخذ رجل بالأول (المنطق الرياضي)، دون الثاني (الوضعية المنطقية)، أما أنا (صاحب المنطق الوضعي) فأخذ بالمنطق الرياضي أداة للتحليل، وبالوضعية المنطقية مذهبًا[٤٧]، ولعل الدكتور زكي نجيب محمود هنا قد

أبان عن موقفه من الاعتراض النقدي للدكتور عبد الحميد صبرة، والـذي فاته أن التحديث لدينا يتطلب حتى الاطلاع على الجديد في مجال المنطق دون أن تتثبت بالقديم لكونه قديمًا.

## ٤) بشأن المنطق الفلسفي:

يُنبِّه د. عبد الحميد صبرة إلى وجوب التمييز بين الفلسفة التي قد تؤثر في المنطق أو يؤثر هو فيها، وبين موضوعات المنطق ذاته، وهذا واضح لأنه إذا لم يكن هنالك فرق على الإطلاق بين النظرية المنطقية من جهـة والمشكلات الفلسفية الأخري من ميتافيزيقا وأخلاق وسياسة، وغير ذلـك من جهة أخرى، لكان من العبث أن نُطلق على كل منها اسمًا يُميزه، فهذه الفروع كلها ذوات مادة بعينها تجعلها مدارات لبحوثهـا، أمـا المنطـق فصوري دائمًا، يستخلص الصورة الفارغة من تلك المادة الفكرية المليئـة بمضمونها، إذن فلا خلاف بيننا في أن المنطق متميـز عـن المشـكلات الفلسفيَّة، لكن إذا كان الكاتب يريد بذلك أن المنطق لا تختلـف نظريتـه بإختلاف الفلسفات المختلفة، فها هنا نختلف معه في الرأي، فليس منطـق أرسطو هو منطق بيكُن (F.Bacon)، ولا هذان هما منطق فريجه ورسل، ولا هذه كلها معًا هي منطق هيجل، أو منطق بيرس وديوي، فمـا الـذي يجعل هذه النظريات المنطقية مختلفة فيما بينها؟

ويرد الدكتور زكي نجيب محمود بشأن هذا السؤال، قائلاً: الذي يجعلها مختلفة هو الأُسس الأولي التي يبني عليها كل منها بنائـه، وعلـى هـذا فالمشكلات الفلسفية تؤثر في النظرية المنطقية مثل: مشكلة هل العالم واحد أو كثير؟ فإذا كان العالم واحدًا رأيت منطقًا مثل: منطق برادلي، وإن كان العالم كثيرًا وجدت مثل: منطق رسل، أو مشكلة: هل المعرفـة أساسـها

الحدس أو الحس؟ فإذا كانت المعرفة حدسية كان منطق أرسطو أصلح ما يكون، وإذا كانت المعرفة حسيَّة كان منطق بيكن هو الذي يلائم الموقف وهكذا(٤٨)، وإذا كان ردّ الدكتور زكي نجيب محمود، قد جاء كما تقدم بشأن هذه الجزئية، فقد كان يمكن له أن يُضيف مشكلة الثبات والتغّير في الوجود والمعرفة، فإذا كانت الأولي كان منطق أرسطو، وإذا كانت الثانية كان المنطق الجدلي والسوفسطائي، كما كان يمكن أن يضيف هل المعرفة بالكلي أم بالجزئي؟ فالأوّل يكون منطق أرسطو، وبالثاني يكون المنطق الرواقي والحديث، وعلى هذا فإن الفلسفة تؤثر في المنطق، وتتأثر به كذلك في بناء المذاهب، فضلاً عن تأثرها به في العرض والبرهان، والإثبات والدحض وغير ذلك.

ويرى الدكتور زكي نجيب محمود أن كتابه: " المنطق الوضعي " يعبر عن الصورية، فالمنطق صوري، ويهتم بما هو عام عمومية مطلقة منها: " أ " لا يمكن أن تكون " ب " ولا " ب " في آن واحد، والصورية قائمة لأن ذلك ليس وصفاً لموقف واحد بعينه ، كما يرى أن نظرية القياس الأرسطية بداية قوية في بناء المنطق (٤٩)، ويجب أن نعمل على توسيع دائرة الاستدلال لتشمل ما لم تشمله النظرية الأرسطية، لا التنكر التام لها، ويرفض وصف المنطق وقسمته إلى: صوري ومادي، فالمنطق كله صوري، كما بحث طبيعة العلم الصوري بشطريه الأساسيين: المنطق والرياضيات – الكتاب الثالث – ولذلك فهو – الدكتور زكي نجيب محمود – أبعد الناس عن انكار الصورية على المنطق حتى يتهم بذلك.

وعلى هذا نرى أن موقف الدكتور صبرة هو الموقف المشايع للمنطق الأرسطي متأثراً ببيان لوكاشفتش الذي يرى إمكانية تحديثه في بداية حياته

منذ أن كتب: "نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث"، لكن ربما لم يتبين أحد أهداف الدكتور زكي نجيب محمود من كتاباته بعامة، وبخاصة كتاب: خرافة الميتافيزيقيا، ويمكن أن يضاف إليه كتابيه: المنطق الوضعي، ونحو فلسفة علمية، وهو الإلمام للقراء بطرف رئيسي هام من التفكير الفلسفي المعاصر، لعلهم بذلك يشاركون أصحاب الفكر المعاصر تفكيرهم، وتلك هي الوسيلة التي لا وسيلة[٥٠]، سواها، أمام الإنسان ليحيا في العصر الذي أراد الله أن يعيش فيه، فكأنه جاء بمنظومة متماسكة للتغيير، أما نقد عبد الحميد صبرة فجاء بيان كاشفنتيش على الرغم من وقوف صبرة عند هذا الحد، وتجاوز كاشفتايش بهذا الموقف عن طريق المنطق ثلاثي القيم وغيره.

**ثالثاً: نقد المنطق الوضعي، وبديله عند الدكتور يحيي هويدي:**

يمثل نقد الدكتور يحيي هويدي (ت ٢٤/٤/٢٠١٤م)، وهو أحد أساتذة جيل الستينيات من القرن العشرين، وماتلاه، وقد كتب كتابه: منطق البرهان (١٩٦٨م)، والذي ضمنه نقده للمنطق الوضعي، مع تقديمه لمنطق البرهان، والذي جاء بجانبين الأول نقدي، وفيه يعرض لنقد المنطق من حيث الصورية والعقم، وموقف الوضعية المنطقية من المنطق، والثاني بنائي حيث دافع فيه عن المنطق الأرسطي مما يمكن اصلاحه باعتبار أنه حسي وتجريبي، ثم اقترح منطقاً آخر هو منطق البرهان، وتفصيل ذلك كما يلي:

## أولاً: الجانب النقدي لدى يحيي هويدي:

### أ) الصورية في المنطق:

يذهب الدكتور يحيي هويدي إلى: أن أصحاب المنطق الوضعي يتهمون المنطق الأرسطي بكونه منطق صوري، وعلى الرغم من أن أرسطو لم يكن هو المسئول عن النظرة الصورية في المنطق، لكن المسئول عن ذلك هم رجال العصور الوسطي، ويرى كذلك امكانية التوفيق بين المذهب العقلي والمذهب الحسي، حيث لا نستبدل ولا نلغي القديم، فالقديم نفسه يحتوي في داخله على إصلاحه، ويستطيع أن يُقدم بنفسه الدليل على براءته من الصورية التي كثيراً ما اُتهم بها(٥١)، ويؤكد الدكتور يحيي هويدي على أن أرسطو قد أقام منطقه على أساس التعلق بالأشياء الخارجية المحسوسة تعلُّقًا تامًا، إن لم يكن ذلك واضحاً في كتاب: المقولات Cateogries، فقد أوضحه بصورة لا تقبل الشك في كتاب التحليلات الأولي Anlytica priora، وكذلك في كتاب: الطوبيقا Topica، مما حدا ببرنشفيك (1939مLeon Brunschueg)، أن يتهم أرسطو بالمبالغة في اتجاه الحسي، لدرجة أنه عقد مقارنة بينه وبين الطفل؛ لأن كليهما – في نظره – لايستطيع أن يُفكر إلا إذا ربط تفكيره بالمحسوسات(٥٢)، ولعل الدكتور يحيي هويدي هنا وهو يستشهد برأي برنشفيك، يذهب مع من ذهب إلى أن أرسطو قد جمع منطقه جمعًا تجريبيًا، ولاشك في هذا، لكن المنطق الحديث يعد أكثر صورية من المنطق الأرسطي، وهذا يعد واحداً من الفروق الجوهرية بين كل من المنطق الحديث والمنطق القديم.

ويطالب بأن المنطق لابد وأن يظل صوريًا، يبحث في صورة الفكر دون مادته، أي في هيكل العلاقات القائمة بين أجزاء الفكر، كما أن

الوضعيين ينظرون إلى الفكر على أنه مجموعة من الألفاظ، أو العبارات اللفظية أو الرمزية التي تؤدي إلى كلام مفهوم، ويذهب الدكتور يحيي هويدي إلى أنه بناءً على ذلك فإن أصحاب المنطق الوضعي يعارضون المنطق الإستقرائي في اقترابه من واقع الظواهر الخارجية ويريدون أن يظل العلم صوريًا، كما كان في العصور الوسطى[٥٣]، لكن من أين أتى الدكتور يحيي هويدي بهذا الكلام عن مناهضة أصحاب المنطق الوضعي للمنطق الإستقرائي، وإقترابه من واقع الظواهر الخارجية: المذهب الوضعي أساسًا قائم على أساس النظرة إلى الجزئيات في تموضعها، كما أن الصورية إذا كانت عيبًا في المنطق الأرسطي، فهي سبب كبير في المنطق الحديث والتيار اللوجنيسترقي لأنه أكثر صورية من المنطق الأرسطي.

**ب) الاقتصار على علاقة واحدة:**

لاحظ المناطقة المحدثون – ومعهم الوضعيون بالطبع – أن المنطق القديم يحصر نفسه في علاقة واحدة، هي علاقة "التضمن"، تضمن المحمول في الموضوع، أو الصفة في الموصوف، وتضمن الجزء في الكل، أو الواحد في المجموع، وتضمن النوع في الجنس، والفرد في النوع.. إلخ.

ولقد أدى التطور بأصحاء المنطق، والذين أدخلوا الرياضيات في المنطق واستطاعوا بذلك أن يضعوا بدلاً من الألفاظ، أو الحدود التي كانت تُستخدم في القضية المنطقية رموزاً جبرية، وبذلك أصبحت القضية المنطقية أشبه بمعادلات الجبر، واستخدام الرموز بدلاً من الحدود جعلهم يطلقون على منطقهم اسماً آخر هو المنطق الرمزي.

واستخدام الرموز يعني عندهم قطع الصلة بالعالم الخارجي (كيف ذلك والرموز تشير إلى أشياء/ ألفاظ؟)، والرموز تُشير إلى فئات أو أصـــناف، دون أن تعني ماتدل عليه فهي تعني العموميَّة التامَّة، فإذا كـــان المنطـــق القديم صوري، فالمنطق الوضعي يقوم على نزعة صورية متطرفـــه[٥٤]، ولعله يقصد أن المنطق الوضعي يقوم على المغالاه في الصورية، ويـــرى أن هذا ساعدهم على اكتشاف علاقات جديدة غير علاقة التضمن، كعلاقة التعدي، مثل: أكبر من، أصغر من، غرب، شرق.. الخ.

**ج) النقد من حيث الاقتصار على القضية الحملية**:

يرى الدكتور يحيي هويدي أن وجهة نظر المنطق الرمزي صـــائبه، بشأن نقده للمنطق القديم من ناحية اعتماد معظمه على القضايا الحمليـــة، وكذلك من ناحية الأساس الذي يُقيم عليه هذا المنطق قضاياه الكلية، ومن ناحية أن الشيء لا يتميز إلا بصفاته فقط، في حين أنه يتميـــز بعلاقاتـــه بالأشياء الأخري، ويكمن عقم المنطق القديم –والذي طالما وصف بـــه– في اهماله للعلاقات، وتقتصاره على الصفات، واعتماده على الضـــرورة المطلقة في مقدماته الكلية.

وإن قمنا بنقد هذا النقد للدكتور يحيي هويدي، نجد بعضه حقًا وبعضه غير ذلك، مثل مسألة الصورية، كما أن عدم الالمام بتاريخ المنطق يؤدي إلى الكثير من المشاكل، حيث الخلط أحيانًا مثل مســـألة عـــداء المنطـــق الوضعي للاستقراء، وهذا غير صحيح؛ لأنه أقرب إليـــه إســـتخدامًا لأن كلاهما يستند إلى الجزئيات.

## ثانياً: الجانب البنائي عند يحيي هويدي:

في هذا الجانب يرتكز الدكتور يحيي هويدي على الاصلاح للمنطق الأرسطي، والشروع في بناء منطق جديد، وهو منطق البرهان، وتفصيل ذلك كما يلي:

### أ ) اصلاح المنطق القديم:

يرتبط النقد للمنطق القديم بعملية اصلاحه، إذا أن النقد يوضح الأماكن والمواضع المراد اصلاحها، والسؤال هو كيف نصلح المنطق القديم؟

يرى الدكتور يحيي هويدي أنه إذا كان المنطق القديم قد اقتصر على علاقة التضمن فإن الأخذ بمنطق العلاقات(٥٥)، يعمل على توسيع دائرة الاستدلال، وحيث أن منطق العلاقات يُعد الوسيلة الوحيدة للاصلاح، أو إحدي وسائل الاصلاح، لأن المنطق القديم يُعد منطق الأشياء المنعزلة.

لكن كيف تُفهم العلاقات؟ أولاً: عن طريق العلاقات الواقعية القائمة بين مجموعة الأشياء في الطبيعة، وثانيًا: العلاقات الذهنية الموجودة بين الأفكار في عالم المعقولات المثالي، ومعني ذلك – كما يرى الدكتور يحيي هويدي – أنها ليست تلك العلاقات الصورية/ الشكلية القائمة بين الأصناف أو الفئات، التي تدل عند أصحاب المنطق الرمزي على مجرد ماصدقات بغير مفهومات.

وفي الاصلاح يجب أن نستفيد من المنطق القديم، ومن بعض المأخذ المفيدة التي وجهها أصحاب المنطق الوضعي إلى المنطق القديم، ويضيف الدكتور يحيي هويدي: لكن لا نستغني عن المنطق القديم، منطق القياس، إذ سيظل هذا المنطق هو الأساس في دراستنا للمنطق، المنطق القياسي في

قسمه الخاص بالأقيسة الشرطية المتصل منها والمنفصل، هذا ما سيعالج العيوب المتمثلة في الصورية التي اتهمه بها أصحاب المنطق الوضعي، وأحياناً يتكلم الدكتور يحيي هويدي عن المنطق الوضعي، ويقصد به المنطق الحديث، على الرغم من التشابه بينهما، مما حدا بالدكتور زكي نجيب محمود أن يُعلن أنه يأخذ بالمذهب الوضعي كمذهب فلسفي، ويستعين بالمنطق الرمزي/ الحديث كأداة للتحليل، واعتبر الدكتور يحيي هويدي المنطقي الإنجليزي برتراند رسل من أصحاب المنطق الوضعي، لكن رسل لدى الدكتور زكي نجيب محمود تحليلي ويأخذ هو بمنهجه في التحليل[٥٦] لكي تبقي مسألة اصلاح المنطق القديم ممكنة.

**ب) وظيفة الفلسفة عند الوضعية المنطقية:**

يرى أصحاب الوضعيَّة المنطقيَّة (الدكتور زكي نجيب محمود ومن ذهب مذهبه) أن الفلسفة لا شأن لها بأمور الواقع، لكن مهمة الفلسفة عبارة عن تحليل العبارات والألفاظ من حيث بناءها المنطقي العام[٥٧]، ويرى الدكتور يحيي هويدي أن المنطق والفلسفة بهذا التحليل قد أصبحا شيئاً واحدًا، والوضعية المنطقية تريد أن تشطب بجرة قلم كل تاريخ الفلسفة، وتقف في وجه الإنسان، لتمنعه من البحث الذي فُطر عليه منذ وُجد، ولن يتحقق شيئاً مما يصبُّوا إليه، ومن الطبيعي أن يُتخذ المنطق في اتجاه كهذا (يريد أن يُجعل من الفلسفة كلها دراسة صورية تحليلية للألفاظ وللكلمات) طابعًا صوريًّا محضًا، فهو عندهم العلم الذي يبحث في صورة الفكر[٥٨]، وعلى هذا فإن انصباب إهتمام الوضعية المنطقية على تحليل العبارات والألفاظ، يُعد عيباً لدى الدكتور يحيي هويدي، الأمر الذي وحد فيه بين الفلسفة والمنطق، وفي الوقت الذي تدعوا فيه الوضعية المنطقية

إلى البحث التخصصي (مهمتهم تحليل ألفاظ العلماء)، يرفض الدكتور يحيي هويدي هذا.

### ج) مشكلة التعريف عند الوضعية المنطقية:

ينتقد الدكتور يحيي هويدي جزئية الحرية في استخدام ما يشاءون من تعريفات، يفرضونها فرضًا، وهو يقصد بهذا التعريف الاشتراطي(٥٩)، ويُعد هذا كما يرى أحد أنواع المغالاة في الصورية، لتضاف إلى جانب أخر وهو الإهتمام بصورية الفكر دون مادته، مما يجعل من وجود منطق جديد يجمع بينهما بعد التباعد أمرًا ضروريًا.

كما أنهم حصروا أنفسهم في منطقة الماصدقات، الأمر الذي يجعل مسألة فهم: كيف تكون هناك ماصدقات بدون مفهومات، أمر صعبًا، كما يرى الدكتور يحيي هويدي، كما أن الفكر كصورة دون مضمون يعُد أمرًا معيبًا، لهذا سيحاول ارساء دعائم منطق آخر، هو منطق البرهان.

### هـ) المنطق الجديد، منطق البرهان للدكتور يحيي هويدي:

من أجل تلافي العيوب سواء في المنطق القديم أو المنطق الوضعي أو المنطق الحديث، اقترح الدكتور يحيي هويدي منطق البرهان ليبحث في صورة الفكر ومادته معًا، وليكون منطق للماصدقات ذوات المفهومات، لكن لماذا هذا؟ يريد الدكتور يحيي هويدي–وهو صاحب منطق البرهان–، ليقف مناوئًا للمنطق الوضعي، باتجاهه الصوري المتطرِّف، وذلك يعني لديه مطابقة الفكر للواقع، وهذا يعني الاهتمام بالمادة التي ليست عبارة عن الفرد الجزئي(٦٠)، أو أن هذه المادة ليست المادة المحسوسة لهذا الشيء الجزئي أو ذاك، فتقع بذلك فيما وقع فيه المنطق الأرسطي، ومن ثم نعود

مرة أخرى إلى الخلط بين علم المنطق وعلم النفس، ولكن يقصد بها المجموعات أو التشكيلات التجريبية، التي يظهر فيها الشيء الواحد داخل اطار من الأشياء الأخري، وتحدد المجموعة التي ينتمي إليها في الطبيعة، إذن يقترح صاحب المنطق الجديد، (وهو منطق البرهان ومنطق المجموعات)، لماذا؟ لأن المجموعات هي المعبرة عن الواقع، والمجموعات في الطبيعة، أسبق منها في الفكر، وعلى هذا فيظهر الشيء الواحد داخل إطار من الأشياء الأخرى، وهذا ما تُعبِّر عنه المجموعة التي ينتمي إليها في الطبيعة، وهذه المجموعات لها وجود سابق على وجود الأشياء المنعزلة، التي يعتمد عليها المنطق القديم في أحكامه وتصوراته، وعلى هذا فالنقد موجه إلى المنطق القديم بإعتباره يدرس الأشياء المنعزلة.

**٢/ هـ) من المجموعات إلى العلاقات**:

كما أن الأشياء تنتظم في مجموعات في الواقع، فإن العلاقات بين هذه الأشياء موجودة وبانتظام بين هذه الأشياء، ويستشهد هويدي بما قاله هوسرل في العام (١٩٢٨م) "أن المنطق يقوم بدراسة البناء/ النظام/ التشكيلات في ميدان الفكر، لكن الإنسان يجد هذا النظام في عالم الأشياء تماماً، كما يلتمس الإنسان غذاءه في النبات والحيوان، وكما يستنشق الأكسجين من الهواء[٦١].

وعلى هذا ينتظم المنطق في العقول طبقًا بأشيائه وعلاقاته، وعلى هذا فإن القول بأن الرياضيات تحصيل حاصل يُعد زعم باطل، كما أن الحرية في التعريف زعم باطل أيضًا، كما (للتعريف الشرطي) كل إنشاء لا واقع له زعم باطل، وفي هذا يذهب أحد الواقعيين الجدد، (وهو مارفن W.Marvin في العام ١٩١٢م) بشأن المنطق والحساب والرياضيات بوجه

عام، تُعد علوم نستطيع أن نتابعها بعيدًا عن تحكم معرفتنا (أو عقلنا) فيها[٦٢]، فالحقائق التي تعالجها الرياضيات والمنطق فحيث أنها ليست في عالم الأشياء، فليس لنا أن نستخلص من ذلك – كما فعل المناطقة الوضعيين – أنها خاضعة لمشيئتنا، لأن لها وجودًا ضمنيًا.

### ٣/هـ) المنطق من حيث الموضوع:

تتشعب الرؤي والاتجاهات بشأن موضوع المنطق، إذ يوجد:

اتجاه يرى أن علم المنطق هو علم القواعد العامة للتفكير السليم، ويشتمل على المنطق القياسي والاستقرائي، ويتداخل مع علم النفس.

واتجاه يرى أن علم المنطق هو العلم الذي يدرس صورة الفكر، مفهومًا على أنه الصيغة اللفظية فقط (المنطق الوضعي)، ويتداخل مع الفلسفة كلها، ويرفض صاحب منطق البرهان الاتجاهين معًا، ويقترح أن نجعل من المنطق علمًا يبحث في مصادر المعرفة، أو علم البرهان، ومصدره فلاسفة العرب.

أما عن أهمية الاقتراح هو أن نجعل من المنطق جزءًا من علم فلسفي آخر، هو علم نظرية المعرفة أو الإبستمولوجيا، التي تتكوّن من قسمين الأول: يبحث في مصادر المعرفة، ويكون وقفًا على علم المنطق، لا نتعرَّض فيه لتأويلات طبيعة المعرفة إطلاقًا، فقط هل هي عقلية، حسية أو حدسية.

والقسم الثاني: يتضمن البحث في طريقة المعرفة، وهو خاص بالتأويلات المذهبية في طبيعة المعرفة، وهو الذي يكوِّن وحدة نظرية المعرفة، على أن البحث في المنطق من هذه الزاوية سيجعل معالجة

الخطوط العريضة التي تبحث في جميع فروع هذا العلم مثــل: المنطــق القديم (قياس واستقراء)، المنطق ومنــاهج البحــث، وبخاصــة المــنهج التاريخي وكذلك المنطق الرياضي والمنطق الإرادي أو المنطق الإنساني (شيلر)، والمنطق البراجماتي، مع محاولة ايجاد ميدان تتعاون فيه كل هذه الطرق، وهو ميدان مصادر المعرفة.

إذن هذا الإقتراح يؤدي إلى تعميق البحــث فــي المقــدمات، بهــدف الوصول إلى صدق أو كذب النتائج، بناءً على البحث في المصــادر مــن ناحية، وتطبيق قواعد الاستدلال الصحيحة من ناحية أخرى، أي الوصول إلى صدق النتائج من صدق المقسات، أي لا تدخل الاستدلال الا المقدمات الصادقة فقط.

لكن إذا تساءلنا: لماذا اختار الدكتور يحيي هويدي اتجاه البحــث فــي مصادر المعرفة؟ في الواقع أنه يجيب بنفسه حيث أنــه تــأثَّر بالمناطقــة العرب في دراستهم للبرهان، لكنه لم يشر إلى تقسيم أرسطو للناس بحسب تطبيقات القياس إلى أهل: البرهان، والجــدل، والسفســطة، والخطابــة، والشعر، وذلك بحسب التصديق، لكنه أخذ تعمق المناطقة العرب للبرهــان واعتبره مصدرًا أول له.

أمَّا المصدر الثاني فإنه يشير إلى ما أبداه أصحاب الواقعــة الجديــدة New Realism وعلى رأسهم: وليم مونتاجيو W.P.Montague في كتابــه: طرق المعرفة The ways of Knowing(63)، حيث أنه أطلق على البحث في مصادر المعرفة أو طرقها اسم: "علم المنطق"، كما أن البحث في تأويلات المعرفة، أو طبيعتها فهو ما جعل مونتاجيو مبحث نظرية المعرفة أن يكون قاصرًا عليه، وقد أضاف مونتاجيو إلى مبحث المنطق البحث فــي الشــك

ومدارسه، باعتباره أحد الطرق أو المصادر العامة من مصادر المعرفـــة، وقد رأي الدكتور يحيي هويدي ضرورة اخراج هذا المبحث من الدراســـة المنطقية، واضافته إلى البحث في طبيعة المعرفة، بإعتبارها تمثـــل أحـــد التأويلات، أو المواقف التي وقفها الفلاسفة من طبيعة المعرفة، والـــدكتور يحيي هويدي، يشير إلى أنه يتبع المناطقة العرب الذين لم يشـــيروا إلـــى الشك وهم يبحثون في البرهان، والبرهان ليس هو البرهنة الرياضية، كما هو متبع في المنطق الحديث، ولكن كما فهمه المناطقة العرب، إذ يقـــرر ابن سينا (٩٨٠ – ١٠٣٧م) أن البرهان هو القياس المؤلف من مقـــدمات يقينية لانتاج يقيني(٦٤)، واليقين هنا عبارة عن اليقين الذهني الذي يســـتند إلى الضرورة العقليَّة، واليقين الوجودي الذي يستند على الصدق، أو على الضرورة العينية، أو الوجود الواقعي للشيء، وهنا يرجع الدكتور يحيـــي هويدي للمناطقة العرب، كما رجع إليهم المفكر يوسف كرم في دفاعه عن المنطق الأرسطي.

ولعل المناطقة العرب والذين عرفوا كتاب التحليلات الثانية لأرسطو، (والذين أسموه أنولوطقيا الأواخر أو أبوديقطيقا أو البرهان) منـــذ القـــرن الثالث الهجري، قد بحثوا في مقدمات القياس، وفي اليقين الذي تعتمد عليه، وقسموها إلى: مقدمات ومباديء يقينية (وهي وحدها التي استخدموها في البرهان) ومقدمات/ مباديء غير يقينية، الأولي تفيد العلم والثانيـــة تفيـــد الظن.

ولعل هذا هو مكمن الخلاف بين آلية ومنهجية البرهان عند المناطقـــة العرب، وبين المناطقة الصوريين الشكليين، فالبحث في البرهان هو البحث في مصادر المعرفة اليقينية، وهو موضوع علم المنطق، واليقين يأتي: إما

من الأوليات، أو من المجربـــات، أو المحسوســـات أو المتـــواترات[٦٥]، والدكتور يحيي هويدي وهو يثبت هذا ينتقد المناطقة الوضـــعيين بشـــأن المسلمات أو البـــديهات أو القضـــايا الواضـــحة بـــذاتها أو بالضـــرورة المشروطة؛ لأن نقطة البداية عندهم بالتعريف عن طريق الذات، كما يشير إلى ذلك رسل ووايتهد في كتابهمـــا البرنكبينـــا Principia Mathematica بشأن الاعلان بأن رمزًا معيناً قد هممنا باســـتعماله.. ونريـــد أن يكـــون معناه[٦٦] وذلك يعني حرية الرياضي والمنطقي في تحديد المعنـــى، أي أن التعريف الاشتراطي هو المفضل عند الوضعية المنطقيـــة، وهـــذه ذاتيـــة وليست موضوعية، ويُعد إلغاءً للحدس باعتباره الأخذ عن أو من مصادر المعرفة الضرورية[٦٧].

وعلى هذا ينتقد الدكتور يحيي هويدي وجهة نظر المنطـــق الوضـــعي للرياضيات، وهي نتيجة لوجهة نظر فلاسفة وعلماء الرياضيات والمناطقة للرياضيات، باعتبارها علمًا استنباطيًا يستند في الأساس على حرية وضع البديهات والمسلَّمات، وهذه النظرة للرياضيات صاغها بوانكارية Poincare في كتابه: العلم والفرض (في القرن التاسع عشر)، والذي أشار فيه إلى أن الحقائق الرياضية كلها ليست إلا تعريفات مُقنعّة، وهو يمثل هنـــا مـــذهب الاسمية العلمية، وهذا الاتجاه سار فيه المناطقة الرمزيون (والوضـــعيون) منذ ليبنتز وتبناه فريجه وبيانو وتوسع فيه رسل، وحيث أن البناء الرياضي يُشترط فيه عدم التناقض الداخلي، والنقد الموجه هنا أن العالم الرياضـــي يتحدث ولا يدري ما يتحدث عنه، فيما يرى الفرنســـي بشـــلار ( Gaston Bachelard 1884 – 1942 م)، وذلك من أجـــل التأكيـــد علـــى التـــأثيرات الفيزيائية على الرياضيات[٦٨].

**- البُعد عن الصورية:**

إذا كانت الصورية (والتي تمادي فيها مناطقة العصور الوسطى)، وقد إزدادت على يد مناطقة بور رويال Port Royal، فأصبحت الصورية تعني عدم الاشارة إلى الواقع، وزادها المحدثون والوضعيون، ويشير الدكتور إلى نقد جوبلو Gobolt، حيث يقول" نحن نتكلم ليفهم بعضنا بعضًا، لا لنقدم موضوعًا لدراسة علماء المنطق، إن ما نريد أن ننقله إلى الغير، وما نريد أن يتصل بين فكر وفكر آخر، بأقل تحريف ممكن، وبأقل مجهود ممكن أيضًا هو محتوي التفكير أو مضمونه، إننا لا نبحث إطلاقًا عن تحليل الخصائص الصورية للفكرة التي يريد المناطقة ألا يعرفوا غيرها(٦٩)، لكن على الرغم من أهمية هذا إلا أن الدكتور يحيي هويدي نسي أن الصورية تعني التجريد، بأن ينطبق تصورها على آلاف الموضوعات المتشابهة، وعلى ما لانهاية منها.

**و) الملامح العامة للمنطق الجديد (منطق البرهان):**

تتضمَّن هذه الملامح مجموعة من النقاط تتمثل في: الموضوع للمنطق والموقف من الكلي تصورات وقضايا، وتقسيم القضايا وأهمية الأحكام، واستبدال قضايا بقضايا أخرى، وأحكام العلاقات، واصلاح القديم لا الغائه، وتفصيل ذلك كما يلي:

**و/١) موضوع المنطق وتعريفه:**

اعتمد صاحب منطق البرهان من تعريفات المنطق الكثيرة التعريف القائل بأنه "علم البحث في مصادر المعرفة"، وعلم البحث في الأحكام، وكذلك علم البحث في القضايا من حيث الصدق والكذب، والوقوف على

مصدر الصدق أو الكذب، فالمنطق لا يبحث في القضايا لذاتها، باعتبـــار أنها صيغ لفظية يقوم صدقها/ صحتها على قدرتنا على تحليلها، ووضـــع صورة أخرى تساويها طبقاً لمبدأ تحصيل الحاصل، والذي يرى المناطقـــة الوضعيون أنه يمثل الأساس الذي تقوم عليه كل المباحـــث المنطقيـــة(٧٠)، وبهذا يكمن الفرق بين المنطق الجديد/ القديم الذي يدعوا إليـــه الـــدكتور هويدي في كونه يطالب بالبحث في القضايا قبل أن نستخدمها، في حين أن المنطق التقليدي لا يبحث ذلك بل يفترض صدقها أو كذبها.

### و/٢) الموقف من الكلي تصورات وقضايا:

اعتبر الدكتور يحيى هويدي أن اتجاه التفكير قائم على أمر شخصـــي/ فردي/ جزئي، ويقترح برد القضية الكلية الموجبة إلى قضـــية شـــرطية، لتتحول إلى قضية يقينية، لأنه لا يقين كلي ضروري، وكذلك الحال مـــع القضية السلبية الكلية، وعلى هذا نلاحظ أن التحقق من اليقين في منطـــق البرهان للدكتور يحيي هويدي يتشابه في هذه الجزئية مـــع التحقـــق مـــن الوجود في المنطق الوضعي للدكتور زكي نجيب محمود بصفة خاصـــة، وبصفة عامة مثل المنطق الرياضي(٧١) وعلى هذا فإن الاصلاح المقتـــرح للمنطق لدى الدكتور هويدي، والذي يرى بشأن ضرورة إلغـــاء القضـــية الكلية (الحملية)، والعدول عنها نهائيًا التي جَرّتْ علينا متاعـــب كثيـــرة، والاستعاضة عنها بالقضة الشرطية المتصلة، وذلك نظـــرًا لأن القضـــية الكلية الموجبة تفترض وجودًا يتسم بالضـــرورة المطلقـــة، والضـــرورة المطلقة لا وجود لها حتى في الرياضـــيات، كمـــا أنـــه لـــيس هنـــاك إلا ضرورات مشروطة، أو ضرورة علاقات، لا ضرورة حقائق(٧٢)، لعل هذا

جاء ثمرة للعلم الحديث، إذا أن القانون العلمي، وهو غالبًا يأتي على صورة القضية الكلية الموجبة، يتصف الأن بالإحتمال وليس باليقين .

## و/٣) القضايا ما بين المنطق الوضعي، ومنطق البرهان:

إذا كانت القضايا لدى الوضعية المنطقية المعترف بها هي إما أن تكون تحليلية أو تركيبية، وإلا فلا معنى.

فإن صاحب منطق البرهان يرى أن القضايا التحليلية ليست كلها تحصيل حاصل، فالقضية: (٥ + ٧ = ١٢)، ليست الـ "١٢" مقتصرة على (٥ + ٧) فقط، لكن توجد الإحتمالات الآتية: ١١ + ١، ١٠ + ٢، ٩ + ٣، ٨ + ٤، ٧ + ٥، ٦ + ٦، ٥ + ٧، ٤ + ٨، ٣ + ٩، ٢ + ١٠، ١ + ١١.

وعلى ذلك فهي إذن قضية تركيبية، لكن يمكن الرد على صاحب منطق البرهان (الذي ربما أخذه الحماس في نقد المنطق الوضعي، والذي يشير له دائمًا بالمناطقة الوضعيين، على الرغم من أن الدكتور زكي نجيب محمود هو صاحب المنطق الوضعي، ويعلن في ذات الوقت اخذه بالمنطق الرياضي كآداه للتحليل، وأن هذا تنوع في القضية التحليلية بحسب تنوع مقدماتها/ أجزائها، فليست بقضية تركيبية، لا لشيء إلا لأنها تخالف شروط التعريف للقضية التركيبية، وتأتلف مع تعريف القضية التحليلية.

كما يذهب الدكتور هويدي إلى نفس الرأي بشأن الهندسة، فمثلًا "أقصر مسافة بين نقطتين هو الخط المستقيم" قضية تركيبية لأننا هنا أمام صفتين الأولي: صفة كمية، وهي" أقصر مسافة (طول الخط)، والثانية صفة كيفية (=الخط المستقيم)، ويستنتج صاحب منطق البرهان قائلاً: "وعلي هذا

فقضايا الرياضيات ليست تحصيلاً للحاصل[٨٢]، ويمكن أن ننقده بنفس النقد وهو مخالفة الكلام لشروط التعريف، إذا أردنا اليقين الذي يُطالب هويدي به أمام قضايا العلوم الطبيعية، والتي يرى كانط بشأنها أنه على الرغم من كونها تركيبية إلا أنها أولية عقلية، وبناء على هذا فإن الدكتور هويدي يرفض هذا التقييم للقضايا داخل إطار المنطق الوضعي، وهو إذ "يرفض هذا التصنيف ونقترح صاحب منطق البرهان تقسيم الحكم إلى: قضية ضرورية وهي القضية الواضحة بذاتها، أو ما تكون نتيجة حتمية لقضايا أخرى تتصف بالوضوح الذاتي، أو يمكن أن يسير مع تعريف المنطق بإعتباره بحثًا في مصادر المعرفة وذلك مثل: "مجموع زوايا المثلث يساوي قائمتين" ويرتكز على تعريف ابن سينا بأن القضية الضرورية هي القضية التي يستحيل تصور نقيضها.

**والنوع الثاني**: القضية الممكنة، وهي القضية الاحتمالية حيث يمكن تصور شيء أخر غير ما هو كائن مثل: "كل الأشياء خضراء"، فمن المحتمل وجود شجرة جافة، وعلى هذا يأتي هذا التصنيف تطبيقًا لمنطق الجهة Modility وهي حكم على الحكم لبيان درجة اليقين، وتسهم في اعمال النظر بشان القضايا كمقدمات، ومن ثم كنتائج.

### و/٤) أحكام العلاقات:

العلاقة Relation هي عبارة عن ارتباط بين موضوعين أو أكثر من موضوعات الفكر، يدركها العقل بفعل واحد لا ينقسم كعلاقة: التشابه، والتباين، والمعية، والتعاقب[٧٣]، وإذا كان الحدس الأرسطي موجه للصفات، فإنه حدس للعلاقات بعد استبدالها، والتي قد تكون – كما يذكر الدكتور هويدي – تجريبية بسيطة أو مصقولة، وعلى هذا يكون فهم الكلي

والجزئي، والمفهوم والماصدق، قائم على العلاقات، والإطارات التي تجمع بينهما في حقل واحد.

وعلى أساس أن الأحكام الحملية تحتوي على علاقة التضـــمن، أمـــا الأحكام الشرطية المتصلة فتحتوي على علاقة اللزوم أو المتابعة، والأحكام الشرطية المنفصلة تحتوي على علاقة العناد/ المباينة(٧٤).

ويرى الدكتور يحيي هويدي أن علاقة الموضوع والمحمـــول تجـــب جميع العلاقات، كما أن الأحكام الشرطية المتصلة هي أحكـــام العلاقـــات بالمعنى الصحيح، لأنها لا تُفيد صدق الحكم على شيء، بل تُعلق الحكم في الشرطية المتصلة ليمكن التحقق الحسِّي/ التجريبي من علاقـــة اللـــزوم أو علاقة التتابع(٧٥)، وعلى هذا يمكن فهم أن ادخال العلاقـــات يعمـــل علـــى توسيع دائرة الاستدلال، ومع المطالبة بالغاء القضية الكلية الحمليـــة مـــن ناحية الاستدلال، وكذلك الحال من ناحية العلاقات، حيث تُستبدل الصفات بالعلاقات، فضلاً عن الأحكام الشرطية بنوعيها.

### و/٥) اصلاح المنطق القديم:

يرى الدكتور يحيي هويدي الأخذ بمصادر المعرفة، وهـــي الحـــدس، التواتر، العقل والتجربة، والأخذ بالمفهوم والماصدق معًا، وتوسيع دائـــرة الاستدلال، والعدول بالقضية الحملية الكلية إلى الشرطية المتصلة، وذلـــك لأنها تشتمل على ضرورة مطلقة، ولا ضرورة إلا مشروطة، كما يمكـــن اعتبارها دالة قضية لأن (كل= سور)، وتقوم علي: ادخال الفرد في الفئة، وهو الإطار الواقعي الذي يوجد فيه، كما اعتمد المنطق الرواقي باعتبـــار دوره الذي اهتم بالشرطيَّات، فالفلسفة الرواقية مع استثناء نزعتها الاسمية المتطرفة، تُعد من أهم المصادر في بحث منطق البرهان، المنطق الـــذي

يهتم بصورة الفكر ومادته معًا[٧٦]، فالقضايا الشرطية عند الرواقيين هي أبسط صور البرهان، وبها يبدأ نظر المنطق.

بهذه النماذج النقدية رفض الدكتور يحيي هويدي المنطق الوضعي، وجاء بالبديل وهو منطق البرهان، الذي عرضنا لنماذج منه.

**والخلاصة**:

أنه قد يرى بعض الباحثين أن معارضه الدكتور يحيي هويدي النقدية للمنطق الوضعي قد جاءت بذات التنافس المهني وما إلى ذلك، لكنه يُعد حراكًا فكريًا بدأ بعد طول ركود، وهو من مظاهر النهضة، لأنه أسفر عن منطق البرهان، الذي يُعلي من البحث في مصادر المعرفة، ويأخذ بها طالما أنها تؤدي إلى اليقين، ووفق بين التيارين العقلي والتجريبي، وأعلي من المفهوم والماصدق معًا، ونادي بالعدول عن القضية الحملية الكلية، وتحويلها إما إلى دالة قضية، أو إلى قضية شرطية متصلة، كل هذا لم يكن ليكون لولا هذا الطرح، الذي طرحه صاحب المنطق الوضعي، هذا على الرغم من أن الدكتور يحيي هويدي وهو ينتقد دائمًا ما يقول: "المناطقة الوضعيين" قاصدًا أصحاب المنطق الحديث/ المنطق الرمزي/ الرياضي، ولم يرصد الاختلاف في خط السير لدى المناطقة، ولم يبين أن المنطق الأرسطي يبدأ بالتصورات وهي العنصر البسيط في الفكر، فهو فكر مجرَّد، وليس تفكيرًا على الاطلاق، لأنه لا يمثل وحدة الفكر، في حين أن المنطق الحديث يبدأ بالقضايا، والقضية والحكم لا فرق بينهما إلا كالفرق بين اللفظ والمعني، أما المنطق الوضعي فهو كذلك مثل المنطق الحديث يبدأ بالقضية لا الحكم، ويصوغها في قالب لفظي ثم رمزي، والرموز تقطع الصلة بالواقع ليصبح المنطق دراسة صورية بحتة.

والصورية في المنطق الأرسطي تصلح لأن تصدق على أي شيء في الواقع مثل: قوانين الفكر، لكن صورية مناطقة العصور الوسطي ومناطقة "بورت رويال Port Royal" لاتعني عندهم أي ارتباط بالواقع، وقد تابع الوضعيون هذا المعني للصورية، على الرغم من أن الكثيرين يرون أن الأهم هو ارتباط محتوي الفكر ومضمونه مثل جوبلو Goblot، حيث يرى صاحب منطق البرهان الاهتمام بالحكم لا القضية، فالحكم هو وحدة التفكير لا القضية، لأن الحكم يتجه إلى المعني، والذي قد يكون شيئًا واقعيًا، أو مثالاً أو صورة عقلية، ولكنه معنى على أية حال(٧٧)، ولنلاحظ أن الوضعية المنطقية تري أن قضايا الميتافيزيقا بلا معني، ومن ثم فإن هذا المنطق أراد أن يكون منطقًا للقضايا فقط، فقضايا المنطق والرياضيات تحصيل حاصلTatulogy وقد رفض الدكتور يحيي هويدي هذه الجزئية أيضًا بشأن الرياضيات ومن ثم بشأن المنطق، وهذا المبدأ لا يصلح إلا في القراءة، ولا يصلح للقيم أما المنطق فهو علم البحث عن اليقين ومصادره.

## رابعاً: النقد من زوايا متعددة:

انتقد الدكتور زكي نجيب محمود في طرحه: المنطق الوضعي، وخرافة الميتافيزيقا ونحو فلسفة علمية؛ مجموعة من المفكرين على مختلف مشاربهم، غير من عرضنا لنقدهم، وقد أشار هو إلى بعضهم في كتابه: من زاوية فلسفية: في طبعته الأولى (١٩٧٩م)، كما أن بعضهم الآخر هو الذي أشار إلى ما طرحه المفكر العربي، والنقد الموجه له، وذلك من خلال ما أبداه كل من: المفكر عباس محمود العقاد، والدكتور محمد البهي، والدكتور عثمان أمين والدكتور سليمان دُنيا، وذلك كما يلي:

### أ) النقد الجدلي عند عباس محمود العقاد:

يُعد المفكر الكبير عباس محمود العقاد (١٨٨٩ – ١٩٦٤م)، من أهم الشخصيات الثقافية والعلمية والفلسفية في القرن العشرين، فضلاً عن الجانب الأدبي والنقد[٧٨]، وقد أشار الدكتور زكي نجيب محمود إلى نقد العقاد له ووصفه بأنه عارض على أساس جدلي فيه متانة الحجة[٧٩]، لكنها حجة مردود عليها، ومن أقوي ما اعترض به العقاد أن هذا المنهج يرفض في باب العلم كل ماعدا القضايا التركيبية والقضايا التحليلية، لأنه ماعداها كلام فارغ، وعلى هذا فالعبارة نفسها التي سيق فيها وبها هذا المذهب هي من قبيل الأقوال الفارغة، لأنها ليست من القضايا التركيبية (= العلم الطبيعي)، ولا من القضايا التحليلية (= الرياضيات) لكن كيف رد الدكتور زكي نجيب محمود؟

لقد أشار صاحب المنطق الوضعي إلى أن هذا النقد طالما استخدمه معترضين وهم أعداء الوضعية المنطقية.

كذلك جاءت هذه الحجة للعقاد مردود عليها بنظرية: "الأنماط المنطقية" والتي تري أن عبارات اللغة ليست من مستوي واحد، وبالتالي فمقياس الصدق في عبارة ماتختلف عن الأخرى، وبالتالي فإنه لايجوز لناقد أن يقع في مثل هذا الخطأ المنطقي، ومن ثم فما يقوله العقاد ليس خاضعًا لقاعدة نفسه، أى القاعدة التي وضعها هو.

كما اعترض العقاد اعتراضًا آخر حيث يرى أن الإنسان يستطيع أن يجزم بحقيقة لا صورة لها في الخارج على الإطلاق، وأنه يستطيع أن يقول: إن "العدم مستحيل"، ولا يمنعه من تقرير أن المحسوسات خلت من شيء يسمى "العدم "، وشيء يسمى "المستحيل"، وقد رد عليه صاحب

المنطق الوضعي بأن مثل هذه الجملة هـــي كمعـــادلات الرياضـــيات، أي تحصيل حاصل، وليست مما يصف الواقع، وصدقها كامن في كونها تكرر معنى واحد مرتين، فمعني العدم هي ما لا يكون، ومعني المستحيل هو ما لا يكون أيضًا.

وعلى هذا؛ فتحليل الجملة= ما لا يكون لا يكون، وهو تحليلي تكراري يتساوى في الصدق مع (٢ + ٢ = ٤)، وعلى هذا يمضي العقاد[٨٠]، ومن ثم فإن نقد العقاد قد ردَّ عليه صاحب المنطق الوضعي، متهمًا إيَّاه بســوء الفهم ربَّما، أو على الأقل موضِّحًا لوجهة نظر المنطق الوضعي.

### ب) الدكتور محمد البهي ونقده الخطابي:

قدم الدكتور محمد البهــي (١٩٠٥ – ١٩٨٢م) فــي كتابــه: "الفكــر الإسلامي الحديث وصلته بالإستعمار الغربــي" نقــدًا يتعلــق بــالمنطق الوضعي، ومماذهب إليه في هذا الكتاب، مهاجمة من قاموا بطرح أفكــار جديدة مثل: طه حسين وعلى عبد الرازق والدكتور زكي نجيب محمــود، ووصفهم بأنهم على صلة بالإستعمار الغربي، وأعوانًا لهذا الاإســتعمار، وجاء الفصل الخاص بنقد الدكتور زكي نجيب محمــود بعنــوان: الــدين خرافة، على إعتبار أن الميتافيزيقا خرافة، والميتافزيقا تعني في جانب من جوانبها بعض ما يخص الدين.

ويتعجَّب الدكتور زكي نجيب محمود أنه مع التسليم بذلك فلمــاذا لــم يذكر العنوان الأصلي للكتاب، ويعلِّل ذلك متسائلاً: الأن كلمة "ميتافيزيفا لا تثير في التصور، ما تُثيره كلمة" الدين"؟

ويورد الدكتور زكي نجيب محمود أن الدكتور محمد البهي بذلك يصد عن الجدال الفلسفي النزيه، ويورد أسماءً للمذاهب والشخصيات ليُثبت ما أشار إليه بأنه حاصل على الدكتوراه من جامعتي برلين وهامبورج بألمانيا، وهو متخصص في الفلسفة وعلم النفس والدراسات الإسلامية، ويتعجب مفكرنا كيف جمع الدكتور البهي بين هذه التخصصات، وعلى هذا فإنه (الدكتور محمد البهي) غير مؤهل لتتبع مثل هذه التحليلات الفلسفية، لأنه مازال في حدود الحماسة الخطابية، وأنه خلط بين الوضعية المنطقية، وبين المذهب الوضعي، الذي يقول به أوجست كونت August Comte حتى أنه يهاجم هذا المذهب معتقدًا أنه ينتقد المنطق الوضعي، وحيث أنه لم يقرأ لأي من الوضعين؛ ليفرق بين وضعية كونت ووضعية شيلك وفتجنشتين كارباب ونيورات، ويأخذ على مؤلف: "خرافة الميتافيزيقا"، أنه يردِّد فكر الغربيين مشوَّهًا ومحرَّفًا إلى غير هذا من النقد والهجوم، لكن على أي الحالات، فإن النقد لبعض ما أورده الدكتور زكي نجيب محمود بشأن ما أورده الدكتور محمد البهي لاسماء المذاهب والشخصيات بلغاتها الأصلية فلا شيء في ذلك، أما مسألة تخصصه؛ فهو من أبناء الأزهر ومجاله الأساسي الدراسات الإسلامية، وأمَّا اجتماع الفلسفة وعلم النفس، فقد كانت في زمن الدكتور البهي قسمًا واحدًا في الجامعة ومعهم علم الإجتماع، ولكن ردّ الدكتور زكي نجيب محمود جاء مُحِقًا بشأن الخلط بين المذهب الوضعي والمنطق الوضعي، كما أن الدكتور زكي نجيب محمود نفسه لم يعمل بتخصصه في الدكتوراه؛ كما تقدَّم.

لكن كان الأوْلي بالدكتور البهي أن يناهض ما يراه خطرًا، كمحاولات التغريب وضياع الهوية، لا مناهضة الجديد والتجديد النافع، وأولي

بالدكتور زكي نجيب محمود أن يدافع عن ما يطرحه، وهذا تلاقح فكـــري هام يؤدي إلى النهضة.

### ج) اشارة إلى نقد الدكتور عثمان أمين:

انتقد الدكتور عثمان أمين (١٩٠٥ – ١٩٧٨م) التجريبية العلمية فـــي كتابه: "الفلسفة الجوَّانية أصول عقيده وفلسفة ثورة"، ويذهب الدكتور زكي نجيب محمود إلى أن صاحب الجوانية يشترط شروطًا لمن يقرأ كتابه، لكن صاحب المنطق الوضعي أحجم عن الرد عليـــه لأن لـــم يســـتوف هـــذه الشروط، وهي قراءة ما بين السطور كمطلب للـــدكتور عثمـــان أمـــين، والاصرار على قراءة السطور فقـــط ردًا مـــن الـــدكتور زكـــي نجيـــب محمود[٨٣].

### د) نقد المذهب المادي (الوضعي) للدكتور سليمان دُنيا:

الدكتور سليمان دُنيا له العديد من المؤلفات والتحقيقات فـــي الفلســـفة والمنطق (وعمل رئيسًا لقسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين – جامعة الأزهر حوالي السبعينيات من القرن العشرين يعد تدرجة في وظائف هيئة التدريس)، ولقد ناقش رأى الدكتور زكي نجيب محمد بشأن الشكل الرابع، عارضًا رأي أستاذه الدكتور محمد غلاب، ورأي الأستاذ يوســـف كـــرم، وغيرهما من المناطقة العرب الأوائل، ويدعوا الـــدكتور ســـليمان دُنيـــا أصحاب الاتجاه المحافظ إلى ضرورة الاطلاع على ثلاث مؤلفات للدكتور زكي نجيب محمود هي: "خرافة الميتافيزيقا"، و"المنطق الوضعي"، و"نحو فلسفة علمية"، لأنها تتضمن قضايا خطيرة، كما أنه أورد الكثير من أوجه النقد نذكر منها:

١) يذكر أن الدكتور زكي نجيب محمود تساهل في أمر ما كان ينبغي له أن يتساهل فيه، وهو الخاص بأمر الشكل الرابع من أشكال القياس الأرسطي، حيث أقر على القول باقتصار أرسطو على الأشكال الثلاثة، ويذكر أن أرسطو وصل إلى هذه القسمة بناءًا على وضع الحد الأوسط في المقدمتين، أمَّا يوسف كرم فيعارضه حيث يُعلل هذا باستناد أرسطو إلى الماصدق، واعتبار الماصدق في المقدمتين يؤدي إلى أن تكون أشكال القياس ثلاثة فقط، فإما أن يكون أكبر من طرف، وأصغر من أخر، وإمَّا أن يكون أكبر منهما، وإما أن يكون أصغر منهما، أمَّا الشكل الرابع فلا يلزم إلا باعتبار آخر، هو اعتبار موضع الحد الأوسط كما فعل جالينوس(٨٥).

٢) يرى الدكتور سليمان أن الأخذ عن الغربيين في مجال العلوم الإنسانية والشرعية شناعة دونها كل شنيع.. ولم يصبح هنالك مبرر لبقاء الوضع المقلوب الذي يجعل من الأساتذة تلاميذ ومن التلاميذ أساتذة، والدكتور سليمان دُنيا يشير في كلامه إلى البعثات الخارجية والأخذ عن المستشرقين في تخصصات تهمنا في المقام الأول، وهي التخصصات الدينية، وهو محق في هذا، لكن المنطق وبخاصة الحديث كان غير موجود لدينا، فمن الكثير من العلوم وهذا ماناديٍ به الشيخ حسن العطار في زمن الحملة الفرنسية، وما كان له أن ينسي هذا وله احتكاك بالمنطق، فهناك فرق بين البعثات، فالتعميم غير مطلوب.

٣) يرى الدكتور سليمان دُنيا؛ أن صاحب المنطق الوضعي يهدم المنطق الصوري بهدف هدم علوم ومعارف تقوم عليه بالأساس، وقد اعتبر صاحب المنطق الوضعي؛ أن المذهب الوضعي بصفة عامَّة،

والوضعي المنطقي بصفة خاصة هو أقرب المذاهب الفكرية مسايرة للروح العلمي، وبذلك أخذ به أخذ الواثق بصدق دعواه، وكالهرَّة التي أكلت بنيها جعلت أوّل صيده الميتافيزيقا، واعتبر كتابه بمثابة الأساس الـذي يُبنـي عليه.

ولا يورد الدكتور سليمان دُنيا هذا ليُصادر الكتاب فقد انتهت موضـة المصادرة، ولا يهدف إلى الرمي بالكفر والالحاد والزيغ والمـروق عـن الدين والثقافة والزندقة، هذه الكلمات أصبحت غير ذات مدلول في حياتنـا المعاصرة، ولكن يهدف التحقق والدراسة بنفس سلاح العلم، وهذه دعـوة للحراك الفكري، وإذا كانت وجهة نظرة هكذا، فإن ماجاء به الدكتور زكي نجيب محمود يُعد جهادًا علميًا حتى نعلم بماذا يفكرون، وإلا فمـاذا كـان يمكن أن نكون عليه لو لم يُترجم المنطق الأرسطي في بيت الحكمة فـي بغداد؟

وعلي هذا ساق أدلة وجود الله كَرَدْ علمي، وقد ألمح بمشـابهة هـذه المرحلة بمرحلة الطفولة الفكرية، وقال بالبصيرة؛ وهي القوة التـي هـي ميزة الإنسان المفكِّر لا الإنسان الحيوان، وهي موجودة عنـد المفكـرين، وهي طريق صحيح يوصل إلى المعرفة وإلي العلم الصحيح، وهي توجـد في أخر مراحل الكمال الإنساني، فما عساه أن يكون وسيلة الناس الذين لم يبلغوا هذه المرحلة بعد كسب العلوم والمعارف؟

ومن لم يصل إلى هذه المرحلة يظل جاهلًا؟ فضلاً عن مطالبة من لـم يصل إلى مرحلة البصيرة، نطالبه ونحن نرشده إلـى طريـق الحـق أن يتعلَّمها أولاً، وقد أكد على هذا الدكتور أبو العلا عفيفي وهو يتحدث عـن مراحل التفكير والارتباط بينهم عن المادة والطفولة[٨٦]، وإذا كان العقل هو

الأرضيَّة المشتركة بين الناس، وهو يوصل إلى الحق، لكنه ليس الطريق الوحيد.

وعلي هذا انطلق نقد الدكتور سليمان دُنيا للدكتور زكي نجيب محمود في منطقه الوضعي، من منطلق المحافظة على المنطق الأرسطي، وما اُستخدم معه وبه، من علوم ومعارف، وحيث أن هذا يُعد صراعًا بين اتجاهين هما: التيار المحافظ والتيار التقدُّمي؛ إلا أنَّه حراكًا فكريًا ونقاشًا؛ بعضه منطقي يعمل على توسيع دائرة المعارف لصالح المنطق بعامَّة، وخاصةً أن نظرية بناء العلوم في المنطق الأرسطي وغيرها من النظريات والتي تمسَّك بها التيار المحافظ تُعد هامة، لكن كان يجب النظر إلى هذا في إطاره، أو هو مرحلة تكمل مرحلة أخرى، كما رأي رسل بشأن المنطق الرمزي/ الصوري الحديث بأنه امتداد للمنطق الصوري القديم.

**نتائج البحث**:

من خلال دراسة: "الاتجاهات النقدية الموجهة للمنطق الوضعي"، والذي أورده الدكتور زكي نجيب محمود من خلال محورين أساسيين وهما:

الأخذ بالمذهب الوضعي كمنظور فلسفي ومن ثم كمذهب، والأخذ بالمنطق الرياضي كأداة للتحليل، وحيث أن كل هذا قام ضد النظرية المنطقية القائمة والمعمول بها، والتي هي عبارة عن المنطق الصوري كما بدا عند أرسطو، والمرحلة التقليدية بصفة خاصَّة، والتي أُقيمت عليها مذاهب فلسفية وعلوم ومعارف، الأمر الذي يجعل من تقويض المنطق بمثابة تفويضًا لهذه المذاهب الفلسفية وهذه العلوم وتلك المعارف، ومن

خلال الدراسة يمكن تقرير النتائج التالية مصحوبة بنقد الباحث لبعض النقاط كما يلي:

١) جاء المنطلق الرئيس لصاحب المنطق الوضعي بهدف التحديث والتجديد والثورة على ما هو قائم وراسخ في الأمة العربية، ومن ثم كان عمله الهدم والبناء، هدم القديم، وتوطين الجديد في المنطقة العربية، وكان يمكن أن يأخذ بالمذهب الوضعي فقط، أو المنطق الرياضي فقط وهو ماتم لكن هو الأخذ بهما معًا حتى لا تختلط المفاهيم.

٢) قامت جماعة الوضعية الروحيَّة؛ كرد فعل على الوضعيَّة الماديَّة، في إطار أظهر جدليَّة العلاقة بين أفكار ونظريات كل منهما، حيث أنه إذا كان للمذهب الوضعي أفكارًا تدعم الاتجاه الحسِّي التجريبي ومن ثم المادي، فإن أفكار ونظريات الوضعيَّة الروحيَّة تدعم الجانب المثالي والعقلي والميتافيزيقي، ويمكن الأخذ بما فيهما معًا، والجمع بينهما لأن في النظرية الإسلامية والتي لا تأخذ بالتطرف الحاد من ناحية، ومن ناحية أخرى لا يتعارض القرآن الكريم والسنة الصحيحة مع العلم الحديث، بل نجد الدعوة للعلم والتفكر، هذا لدينا يمكن الجمع بينهما في المنطقة العموميَّة، أمَّا في الغرب فيتطلبه الأمر الجمع بينهما لاحداث التوازن.

٣) إذا كانت الوضعيَّة الروحيَّة قامت بالأساس لنقد المذهب الوضعي، ولم تكن الوضعيَّة المنطقيَّة قد ظهرت بعد، وحيث أنها وليدة المذهب الوضعي، فإن ما قُدِّم من نقد من جانب الوضعيَّة الروحيَّة لهذا المذهب، من الممكن أن ينطبق على معظم نظريات المنطق الوضعي، وفي جانب هام إذا كانت الوضعية المنطقية تُطيح بالميتافيزيقا، فإن الواقعية الروحية – وهذا اسم أخر لها – تُبقي عليها وتُعلي من شأنها، وتجعل للدين أهمية

كبيرة، حيث له الأهمية الكبري في المجتمع، حيث الاتحاد والاتفــاق، لا التغلُّب والتضاد.

٤) بشأن نقد الأستاذ يوسف كرم للمنطق الوضعي، والذي أبــان فــي خطابه المؤرخ (٦ مايو ١٩٥٩م والموجه لصاحب المنطق الوضعي) عن بُعد الهوَّة بينه وبين الدكتور زكي نجيب محمود، في إطار الاخلاص للعلم، وأنه يعتزم الكتابه عن كتاب: نحو فلسفة علمية، وهو جزء من المنظومــة الفكرية للدكتور زكي نجيب محمود والتي يُعد أبرزهــا كتــابي: خرافــة الميتافيزيقا، والمنطق الوضعي، وهكذا كان الأستاذ يوسف كرم ينطلق من الاتجاه الأرسطي والسيناوي والتوماوي، بخاصة في الحفاظ على اتجــاه الدفاع عن العقيدة بسلاح المنطق، مما أظهر **أولاً**: فهمًــا عميقًــا لمــراد أرسطو وابن سينا وتوما الأكويني من ناحية، **وثانيًا**: الحفاظ على النتــائج الميتافيزيقية للمنطق الأرسطي، **وثالثًا**: اعتبار المنطــق الأرســطي الأداة الوحيدة لبناء العلوم والمعارف، وعلى هذا أجاد في تبرير وتعميــق فهــم المنطق الأرسطي من خلال نظرياته الرئيسة وهى: التصورات والقضــايا والقياس، كما أن هذا التبرير القوي له دلالة أخرى وهي دلالــة الاتجــاه المحافظ، الذي يرى أننا لسنا في حاجة إلى التجديد.

وإذا كان الأستاذ يوسف كرم قد ظهرت أعماله في تاريخ الفلسفة سواء قديمًا ووسيطًا وحديثًا، ففي كتابه: تاريخ الفلسفة الحديثة نراه يلم بمعظــم التيارات والشخصيات والمذاهب في العصر الحديث، فإنَّــه لــم يستســغ عرض أي من النظريات المنطقية الحديثة، ومن ناحية أخرى فإن المنطق الحديث لم يجد لديه إهتمامًا ولا تحمسًا له وذلك اكتفــاءً بالقــديم، بــنفس الخطوات تقريبًا بينه وبين توما الأكويني على الرغم من أن الفارق الزمني

بينهما ما يقرب من الستمائه عامًا، تكوَّنت فيها الكثير من النظريات في نقد المنطق الأرسطي، ونظريات في المنطق الحديث.

٥) إذا كان يوسف كرم قد انطلق من الاتجاه الأرسطي، المستخدم عند توما الأكويني مكررًا الدفاع عن المنطق الأرسطي، بمنطلق يوصف بأنه ديني ميتافيزيقي، فإن هناك دفاع آخر عن المنطق الأرسطي من منطلق الاتجاه المنطقي.

ومن ثم فيُعد من أوائل نُقاد المنطق الوضعي، وهذا هو ماجاء به الدكتور عبدالحميد صبرة ]أستاذ تاريخ العلوم، وتلميذ الدكتور أبو العلا عفيفي بجامعة (فاروق الأول( الأسكندرية الآن[، كما أنه تلميذ كارل بوبر بجامعة لندن، والذي أبدى إعتراضه على اسم المنطق الوضعي، ومحاربة صاحبه للمنطق الأرسطي، واشاعة الربط بين المنطق الوضعي بالمنطق الرياضي، وعما إذا كان هو منطق فلسفي أم أنه ليس كذلك؟ إذا كانت هذه هي الاعتراضات النقدية للدكتور عبدالحميد صبرة، فقد رد عليه الدكتور زكي نجيب محمود، مبررًا أيضًا عمله، وهو حين يعلن الهدم للمنطق الأرسطي والبناء عليه، يعلن أنه لا يعارض المنطق الأرسطي في رده على الدكتور عبد الحميد صبرة، ذاكرًا أن نفس التعريف للمنطق مُستخدم في النمطين الأرسطي والوضعي، إذ أن المنطق هو علم صورة الفكر.

أما مسألة الربط عند الناس بالتلازم بين المنطق الرياضي والمذهب الوضعي فيقر الدكتور زكي نجيب محمود بخطأ هذا التلازم، لكنه هو يأخذ بالوضعية مذهبًا، وبالمنطق الرياضي أداةً للتحليل، كما أن التحديث يتطلب الاطلاع على الجديد دون التشبث بالقديم لكونه قديمًا، كما أن التجديد أعد مطلبًا عصريًا.

وما كان لمثل الدكتور عبد الحميد صبرة أن يقف هكـذا فـي وجـه التحديث، لكن ربما يكون التأثير عليه قويًا من قبل المنطقي البولندي "يان لوكاشيفتش" والذي قام بترجمه كتابه: "نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث"، على الرغم من التطور الذي حدث "ليان لوكاشفيتش" بعد هذا الكتاب مثل: المنطق ثلاثي القيم، والأنسـاق وغيـر ذلك، كما أن عمله بجامعات الغرب استوجب أن يجعل الـدكتور صـبرة داعمًا لزكي نجيب محمود، لا مُعارضًا له".

٦) مثل نقد الدكتور يحيي هويدي اتجاهًا قديمًا جديدًا، إذ حاول في نقده بيان عيوب المنطق الوضعي من ناحية، وبناء نظريـة منطقيـة قديمـة (أرسطو) ووسيطة (ابن سينا وغيره من المناطقة العرب) لجعل المنطـق علمًا للبحث في مصادر المعرفة (بالنسبة للمقدمات)، للوصول إلى منطق البرهان والذي يعمل على تلافي أخطاء التعريف الحر (الاشتراطي) فـي المنطق الوضعي، والأخذ بالمفهوم والماصدق معًـا، والعـدول بالقضـية الحملية الكلية الموجبة إلى الشرطية المتصلة أو دالة القضية، والاسـتدلال بالبعد عن الصورية لتلافي عيوب كل من المنطق الوضـعي، ومناطقـة العصور الوسطي الذين تمادوا في الصورية، هذا على الرغم مـن عـدم اشارة الدكتور زكي نجيب محمود لهذا النقد ورده عليه، فضلاً عن اشارة الدكتور يحيي هويدي دائماً للمنطق الوضعي بالمناطقة الوضـعيين فـي صيغة الجمع، وإذا طُبق منطق البرهان فهذا هـو طريـق اليقـين، لأن المقدمات سيتم بحثهت، ومن ثم نحصل على نتائج هي الأقرب إلى اليقين، طالما أن النتائج تتبع المقدمات.

٧) جاء نقد العقاد متسمًا بطابع الصرامة المنطقية والجدلية، لكن رد صاحب المنطق الوضعي أبان عن ضعف ما قدمه العقاد، ولقد أُعجب بطريقته في النقد، ومن ثم حصلنا على النقد والنقد المضاد، وفي هذا تقدم لعلم المنطق.

٨) جاء نقد الدكتور محمد البهي من منطلق ديني، وكذلك الحال عند يوسف كرم على الرغم من اختلاف المنطلق الديني لكل منهما، لكن جاء منطقيًّا عند يوسف كرم وخطابي كذلك، أمَّا عند الدكتور محمد البهي فقد جاء المنطلق خطابي، لكي يبقي المنطلق الديني واحدًا عندهما.

٩) انتقد الدكتور عثمان أمين التيار الحسي التجريبي وما يسفر عنه من تيَّارات، لصالح الجوانية التي اتخذها اتجاهًا وفلسفةً، بإعتبار أنها حدس؛ أي البصيرة، والتي تُحسن قراءة ما بين السطور، لكن الدكتور زكي نجيب محمود رفض الرد، متعللاً بأنه لا يقرأ ما بين السطور، ولا يقرأ إلا ما فيها، ولذلك امتنع عن الرد على النقد الذي قدَّمه صاحب الجوانية.

١٠) يدور نقد الدكتور سليمان دُنيا على ضرورة الاستقلال الفكري وخاصة ما يتعلق بالعلوم الشرعيَّة والإنسانيَّة، كما أن صاحب المنطق الوضعي لم يرد هدم المنطق الصوري إلا تمهيدًا لهدم العلوم والمعارف المتعلقة به، كما أنه يدعو إلى الحراك الفكري المتمثل في ضرورة الاطلاع على هذه الأعمال والرد عليها نقديًّا، كما بيَّن تهافت الاتجاه الحسي التجريبي، وقال باعمال العقل مع البصيرة، ومن ثم فإن نقده يختلف عن نقد الدكتور محمد البهي وإن إتفقا في الهدف؛ إلا أنهما اختلفا في الوسيلة أيضًا.

وإذا كان الوضع المستقر قبل الدكتور زكي نجيب محمـــود، أي قبـــل طرحه للمنطق الوضعي، فإن الأمر بطرحه هذا كان كمن ألقـــي بحجـــر ضخم في بحيرة راكدة؛ فحرّك المواقف النقدية، التي جاء بعضها مناســـب وبعضها غير مناسب، لكن بدأت الدراسات والأبحاث المنطقية الحديثـــة، فجاءت أعمالًا تاليةً على هذه المرحلة؛ مثل: كتابات الأستاذ الدكتور محمد ثابت الفندي، والأستاذ الدكتور محمود فهمي زيدان، والدكتور عبدالرحمن بدوي، والدكتور عزمي إسلام، والدكتور محمد مهران، والدكتور مـــاهر عبدالقادر والدكتورة سهام النوبيهي، والدكتور محمد قاسم وغيرهم، وعلى هذا أصبح التحديث متسارع ومتلاحق، كل هذا لصالح العلم نفسه، أي علم المنطق، وغيره كذلك من العلوم، العلم الذي حدثت فيه ثـــورة فأضـــحى المنطق الرمزي أداة علماء الرياضيات والطبيعة، كما أورد الدكتور أحمد فؤاد الأهواني في كتابه: "عالم الفلسفة (١٩٤٨م)"، والذي أورد فـــي هـــذا الوقت أيضًا أن المنطق الأرسطي لايزال أداة اللغة المستعملة بين النـــاس في معاملاتهم، الأمر الذي يعكس هذا الطرح وما أثير حوله من نقد.

**الهوامش**:

١) الدكتور أبو العلا عفيفي (١٨٩٧ – ١٩٦٦م) تخرج في دارة العلوم (١٩٢١م)، وأوفد في بعثة علمية إلى إنجلترا، فحصل على الدكتوراه في الفلسفة (جامعة كيمبردج ١٩٣٠م)، وعمل مدرساً للفلسفة بجامعة فؤاد الأول (القاهرة حاليًا) ثم نُقل إلى جامعة فاروق (الإسكندرية حاليًا) منذ انشاءها في العام (٤١/ ١٩٤٢م)، وهو متخصِّص في "فلسفة ابن عربي الصوفية"، وكان موضوعه للدكتوراه، وله العديد من المؤلفات في التصوف وحوله، وله في المنطق (المنطق التوجيهي ١٩٣٨م)، وله "مذكرات في المنطق الحديث" الأول مطبوع، والثاني: أشار إليه د. عوض الله حجازي في: المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، ط٦، دار الطباعة المحمدية، القاهرة ١٩٦٠م، لكن لم نعثر عليه، وغالبًا ما يعرض للاستقراء عند بيكون وغيره، أما كتبه الأخرى فقد أحصاها الدكتور عبدالرحمن بدوي، سواء مؤلفات أو تحقيق أو ترجمة كذلك، وعمل مع كل من: إميل بربيه، وروجيه، كوارييه، الشيخ مصطفي عبدالرازق، والدكتور منصور فهمي، وقام بالتدريس في جامعة لندن، وكلية هاملتون بأمريكا (قام بتدريس مقررات في الفلسفة الإسلامية، والمنطق والتصوف Google – Abou Alalla – Afifi وكذلك، جمال الدين الكيلاني، أبو العلا عفيفي ودراساته الصوفيَّة، مجلة فكر حر، بغداد، ٢٠١٨م.

٢) Google, Dr. Ibrahiem Maadkour وكذلك، د. زكريا الجالي، شروح الفارابي لكتب أرسطو المنطقية وأهميتها، رسالة ماجستير غير منشورة، كلية الآداب، جامعة طنطا، ١٩٩٦م، ص٦.

٣) د. محمد ثابت الفندي، فلسفة الرياضة، طبعة الهيئة العامة لقصور الثقافة، القاهرة، ١٩٩٧م، ص١٠، ١٢ من المقدمة، وهذه اللجنة كانت مكونة من د. أبوالعلا عفيفي، أ. إبراهيم اللبَّان عميد دار العلوم، د. إبراهيم بيومي مدكور، وقد اعتبرته اللجنة المتخصص الأوّل في المنطق الرمزي في مصر والعالم العربي آنذاك.

٤) أندريه لالاند، محاضرات في الفلسفة، ترجمة أحمد حسن الزيات، يوسف كرم، مراجعة د. طه حسين، المطبعة الأميرية، القاهرة، ١٩٢٩م.

ولقد قامت مجلة ايداع القاهرية بإعادة الطبع بمناسبة مئوية جامعة القاهرة، تقديم د. حسن طلب، صيف، ٢٠٠٩م، ص ص٥، ٤.

٥) أندريه لالاند، محاضرا ت في الفلسفة، ترجمة أحمد حسن الزيات، ويوسف كرم، مراجعة د. طه حسين، تقديم د. حسن طلب، طبعة مجلة إبداع، القاهرة، ٢٠٠٩، ص٥.

٦) نفس المصدر ص ص ٥، ١.

٧) نفس المصدر، ص ٨١.

٨) نفس المصدر، ص ٨٣.

٩) من السياق يقصد أندريه لالاند الفقه بمعني الدين، لأن الفقه يعني الجانب التشريعي في أي دين، ويتعلق بالفهم، كما أن كلمة الموضعي في النص تقرأ على أنها الوضعي لأنه في مترادف الحادث، قارن نفس المصدر، ص٨٣.

١٠) يشير هنا لالاند إلى رأي فوييه في تقديمه لكتاب جيو: الفن من الوجهة الإجتماعية معبرًا عن رأي المؤلف انظر: نفس المصدر، ص٨٤.

١١) مشيرًا بالطبع إلى الصور الأولية في التصنيف إلى كتاب: السنة الإجتماعية (١٩٠٣م)، وهذا له علاقة ما بالجمع التجريبي للمنطق الأرسطي.

قارن: لالاند، المصدر السابق، ص٨٥.

١٢) نفس المصدر، ص٨٦.

١٣) نفس المصدر، ص٨٨.

١٤) نفس المصدر، ص٩١.

١٥) نفس المصدر، ص٥١.

١٦) نقلاً عن لالاند، نفس المصدر، ص٢٢.

١٧) نفس المصدر، ص٢٥.

١٨) الكسندر كواريه، ثلاثة دروس في ديكارت، ترجمة يوسف كرم، تقديم عبد الرشيد الصادق محمودي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤م، ص,٨

١٩) الأستاذ يوسف بطرس كرم (١٨٨٦، ١٩٥٩م) من الشخصيات الهامة في مجال الفلسفة، ويُعد مؤرخًا وفيلسوفًا، ويُعد مثالاً للإصرار على التعلم، فقد ولد في ٨ سبتمبر١٨٨٦م بمدينة طنطا، وهو من أصل لبناني، نزح أبواه من لبنان إلى مصر، واستقرَّ بها، وهما من الطائفة المسيحية المارونية، وانتظم في التعليم حتى حصوله على الشهادة الثانوية، ثم عمل بالبنك الأهلي بطنطا، ليعول أسرته، وذلك لمدة عشر سنوات، ثم رحل إلى باريس ملتحقًا بالجامعة الكاثوليكية لدراسة الفلسفة لمدة ثلاثة سنوات، ينال

خلالها شهادة: Lectorat في العالم (١٩١٣م) ثم حصل على دبلوم الدراسات العليا في العام (١٩١٧م) في السوريون بدرجة جيد جدًا وكتب بحثاً بعنوان: La Theorie du Jugement Du raisonnement chez Decartes" نظرية الحكم العقلي عند ديكارت"، بإشراف أ. ليون روبان M.leon Robin وبفضل توجيه أستاذه عمل مدرِّسًا للفلسفة بمدرسة ثانوية قريبة من مدينة أورلين "Orleans" وذلك لمدة سنتين حتى العام (١٩١٩م) ثم عاد إلى مصر، وظل في طنطا لمدة ثمان سنوات، يمارس البحث الفلسفي، وما أن علم به الدكتور طه حسين في العام (١٩٢٧م) حتى دعاه ليكون مساعدًا للمسيو لالاند، معربًا عن حاجة الجامعة له لتدريس الفلسفة، وفي هذه الفترة مثل المصريين في الجامعة أربعة من القمم: الشيخ مصطفي عبدالرازق، والدكتور إبراهيم مدكور، والدكتور أبوالعلا عفيفي، ويوسف كرم، ونقل إلى الإسكندرية بجامعة فاروق الأول منذ العام ١٩٣٨م (ربما في الفترة التحضيرية لأن الجامعة التي نتجت بدءًا من العام ١٩٤٢/٤١م) حتى إحالته للمعاش في العام ١٩٤٦م، وظلَّ حتى العام ١٩٥٦م أستاذًا متفرغًا وله الكتابات الآتية:

١-تاريخ الفلسفة اليونانية

٢-تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط

٣-تاريخ الفلسفة الحديثة ٤-العقل والوجود

٥-الطبيعة وما بعد الطبيعة

٦-الأخلاق الإنسانية (فقد بسبب تهدُّم منزله)

قارن: د. عزت قرني، الفلسفة المصرية شروط التأسيس، ص٤٦.

وكتب يوسف كرم: دروس في تاريخ الفلسفة (بالإشتراك مع د. إبراهيم مدكور).

وترجم: ثلاثة دروس في ديكارت لألكسندر كواريه.

و: نفسية "الأحكام التقويمية" للالاند.

وكتب الكثير من المقالات بالفرنسية في: المجلة التوماوية منذ (عدد يناير ١٩٣٤ حتى عدد يناير ١٩٥٣م)، وغير ذلك في المجلات غير المتخصصة في الفلسفة مثل السياسة الأسبوعية، الرسالة، الثقافة، المقتطف، الكاتب المصري، والكتاب، ولقد ذكر هو أن جهده المثمر الكبير ينفقه في ميدان آخر غير الجامعة وهو النادي التيماوي؛ متعللاً بضعف طلاب الجامعة التي يعمل بها.

انظر: د. سامي السهم، الفلسفة العقلية المعتدلة عند يوسف كرم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٥، ص١٣ وما بعدها، والنادي كان معدًا أساسًا للدراسات الشرقية، فوجهه يوسف كرم نحو الفلسفة العربية، ولعل هذا ما جعل وجود من يتمسك بهذه التسمية في مقابل الفلسفة الإسلامية.

٢٠) د. سامي السهم، نفس المرجع، ص ص ١٨، ١٩.

وهذا ما حدث مع الباحث جورج قنواني وهو أحد تلاميذه المقربين.

٢١) الموسوعة الفلسفية العربية (إشراف معي زياده) المجلد الثالث، أعلام الفكر الإنساني، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٩٧، مادة يوسف كرم.

٢٢) د. سامي السهم، المرجع السابق، ص٢٠.

٢٣) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، سلسلة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٥٧، ص ١٧٧.

وكذلك: سامي السهم، المرجع السابق، ص٣٩٧.

٢٤) د. عاطف العراقي (تصدير وإشراف)، يوسف كرم مفكرًا عربيًا ومؤرخًا للفلسفة، بحوث عنه ودراسات مهداه إليه، المجلس الأعلي للثقافة، القاهرة، ١٩٨٦، ص٣٥.

وكذلك: د. سامي السهم، المرجع السابق، ص٧٧.

٢٥) الكسندر ماكوفلسكي، تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين& إبراهيم فتحي، دار الفارابي للنشر، بيروت، ١٩٨٧م، ص٢٧١.

وكذلك ج. ر. هاريز، الفلسفة، ضمن كتاب العصور الوسطي، مجموعة بحوث، أشرف عليها، ج. كرمب، أ. جاكوب، ترجمة د. محمد مصطفي زيادة ومحمد بدران، مؤسسة سجل العرب، القاهرة، ١٩٦٥م، ص ٣٤٨.

26) William & Martha, Kneale: The Development of Logic, Clanandon Press, Oxford, London, 1964, p.225.

٢٧) يوسف كرم، العقل والوجود، ط ٣، دار المعارف، مصر، د. ت، ص١، المقدمة، وكذلك د. سامي السهم، المرجع السابق، ص٣٩٠.

٢٨) أرسطو، العبارة، ١٧ أ، ٣٩ نقلاً عن د. مراد وهبه، المعجم الفلسفي، دار الثقافة الجديدة، ط٣، القاهرة، ١٩٧٩، مادة: معنى كلي/ تصور.

٢٩) يوسف كرم، العقل والوجود، ط٣، دار المعارف، مصر، د. ت، ص,١٧

٣٠) نفس المصدر، ص١٧.

٣١) نفس المصدر، ص١٧.

٣٢) نفس المصدر، ص١٨.

٣٣) نفس المصدر، ص٢٠.

٣٤) د. زكريا الجالي، الاتجاهات النقدية للمنطق الأرسطي وأهميتها، رسالة دكتوراه، غير منشورة، بكلية الآداب، جامعة أسيوط، ٢٠٠١م، ص٧، ص١٤.

٣٥) يوسف كرم، العقل والوجود، ص٣٠.

٣٦) نفس المصدر، ص٣١.

٣٧) نفس المصدر، ص٣٥.

٣٨) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، القاهرة، ١٩٥٣، ص١٢٣.

39 ) Aristotle: Anlytica priora, English Translation by: A.G. Jenkinson, under Supervision of sir: W.David Ross, in the works of Aristotle " The organon " vol. I, Oxford university press, London 1950, B.I.ch.4.35-40.

٤٠) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة اليونانية، ص١٢٥، ١٢٦ وكذلك: د. سامي السهم، المرجع السابق، ص٥٠، ٥١.

قارن: د. زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفيَّة، دار الشـــروق، ط٣، القاهرة، ١٩٨٢م، ص١٨٠.

٤١) الأستاذ الدكتور عبد الحميد صبرة أستاذ فلسفة العلوم، بجامعـــة هارفرد بأمريكا، ويُعد من الشخصيات الفلسفية والعلمية علـــى المســـتوي العالمي تتلمذ في جامعة الإسكندرية على يد الدكتور أبو العـــلا عفيفـــي، وتتلمذ بلندن على يد كارل بوبر فيلسوف العلم الأشهر في القرن العشرين، حيث أشرف على رسالته للدكتوراه، وتأثر بترجمته لكتاب بان لوكاشيفتش المنطقي البولندي الذي جاء عنوانه: نظرية القياس الأرسطية من وجهـــة نظر المنطق الصوري الحديث، وذلك على الرغم من تطور لوكاشـــيفتش نفسه منطقيًّا حتى أنه نادي بمنطق ثلاثي القيم.

٤٢) يان لوكاشفيتشن، نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث، ترجمة د. عبد الحميـــد صـــبرة، منشـــأة المعـــارف، الإسكندرية، ١٩٦١، المقدمة للترجمة العربية.

٤٣) د. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، الجزء الأول، مكتبـــة، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٨١م، ص٩ من مقدمة الطبعة الثالثة.

٤٤) نفس المصدر، ص و.

٤٥) الرواية رواها، الدكتور محمد مهران رحمه الله تعالي عليهمـــا، وكان الدكتور زكي نجيب محمود أشرف عليه في الماجستير، بينما أشرف عليه في الدكتوراة الدكتور يحيي هويدي رحمة الله تعالي عليهم أجمعين.

٤٦) د. زكي نجيب محمود، المصدر السابق، (ص.ح).

٤٧) نفس المصدر، ص، ي.

٤٨) نفس المصدر، ص ,٢٤٢

٤٩) د. زكي نجيب محمود، موقف من الميتافيزيقا، دار الشروق، القاهرة، بيروت، ١٩٨٧، ص ف.

٥٠) الدكتور يحيي هودي عمل أستاذاً بجامعة القاهرة، وهو من أشرف على الكثير، ومنهم الدكتور محمد مهران في رسالته للدكتوراه، كما أن له مجموعة من المؤلفات، نذكر منها: مقدمة في الفلسفة العامة، أضواء على الفلسفة المعاصرة (١٩٥٨م)، باركلي (١٩٦٠م) ومنطق البرهان (١٩٦٨م)، والذى ضمنه نقد للوضعية المنطقية، كما كتب: في فلسفة علم المنطق: الفلسفة الوضعية المنطقية في الميزان.

٥١) د. يحيي هويدي، منطق البرهان، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٨م، ص٥

٥٢) نفس المصدر، ص ٤.

٥٣) نفس المصدر، ص ٩.

٥٤) نفس المصدر، ص ١٠.

٥٥) لم تكن علاقة التعدي من ثمار المنطق الحديث، لكنها وجدت عند ابن سينا وشارحه الطوسي والكلنبون ممثله في قياس المساواة.

٥٦) د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٥٨م، ص٦٥.

وكذلك: B. Russell: Our Knowledge of external world, George Alleen, London , 1926, Lecture II.

قارن: د. يحيي هويدي، منطق البرهان، ص٢٦.

٥٧) انظر: د. زكي نجيب محمود، نحو فلسفة علمية، ص٦٥.

د. يحيي هويدي، منطق البرهان، ص,٢٧

٥٨) د. يحيي هويدي، منطق البرهان، ص ص٢٧، ٢٨.

٥٩) نفس المصدر، ص ٢٨.

٦٠) نفس المصدر، ص ٢٩.

٦١) نفس المصدر، ص ٣٠.

62 ) W. Marvin, The New Realism: Comparative studies in Philosophy, The Macmillan Co. New Yourk , 1912, pp. 40-41.

عن د. يحيي هويدي، المصدر السابق، ص,٣١

63 ) W.P. Montague: The ways of Knowing, Gedrge , London 4th ed, utlied The Macmillan Co. New Yourk, 1953

نقلاً عن: د. يحيي هويدي، المصدر السابق، ص٣٤.

٦٤) ابن سينا، النجاة، طبعة الكردي، مصر، ١٩٣٨م، ص٦٦.

وكذلك: د. يحيي هويدي، المصدر السابق، ص,٣٥

٦٥) د. يحيي هويدي، المصدر السابق، ص٣٨ ومابعدها.

ولقد استشهد صاحب الاقتراح بمنطق البرهان بمصادر المعرفة عند بعض الفلاسفة العرب، مثل: الرازي، شرح القطب على الشمسية، ص ص ١٢٧، ١٢٨ والغزالي في كتاب: معيار العلم، ص ١٠٨ – ١١٢.

وابن سينا، البرهان من كتاب الشفاء، نشره الدكتور عبد الـــرحمن بدوي، ص ١٦ ومابعدها، انظر، د. يحيي هويدي، المصدر الســـابق، ص ٣٩ وما بعدها حتى ص ١٠٩.

66 ) B.Russell & A.whitehead: Principia Mathematica, Part.I.P.11.

**٦٧)** د. يحيي هويدي، منطق البرهان، ص١١٣.

**٦٨)** لمزيد من التفصيل، انظر: د. يحيي هويدي، المصدر الســـابق، ص١٢١ ومابعدها.

**٦٩)** جوبلو، رسالة في المنطق، ص١٥٢.

نقلاً عن: د. يحيي هويـــدي، المصــــدر الســـابق، ص ص١٧٤، ١٧٥.

**٧٠)** نفس المصدر، ص٢١٠ وما بعدها.

**٧١)** قارن: د. يحيي هويدي، منطق البرهان، ص٢٣٠.

ود. زكي نجيب محمود، المنطق الوضعي، جـــ ١، ص,٢١٨

**٧٢)** د. يحيي هويدي، منطق البرهان، ص ص٢٠٣، ٢٠٤.

**٧٣)** د. محمد فتحي عبد الله، معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم للألفاظ العربية والإنجليزية والفرنسية واللاتينية، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٠م، ص١٥٧ مادة: العلاقة (بتصرُّف).

والعلاقة تعود تاريخيًا إلى مرحلة ما قبل دي مورجان، وبيرس، إذ تعود إلى الطوسي شارح ابن سينا وإسماعيل الكلنبوي، وقد وردت في أول الأمر بمصطلح: متعلِّق الموضوع، ومتعلِّق المحمول – الباحث –.

٧٤) د. يحيي هويدي، نفس المصدر السابق، ص٢٢٩ وما بعدها.

٧٥) نفس المصدر، ص ٢٢٩.

٧٦) نفس المصدر، ص ص ٢٣٩، ٣٦٦.

قارن كذلك: د. عثمان أمين، الجوانيَّة أصول عقيدة وفلسفة ثورة، ط ١، ص ١٢١، وكذلك للمؤلف نفسه، الفلسفة الرواقية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ١، ١٩٤٥م، ص١٠٣.

٧٧) د. يحيي هويدي، منطق البرهان، ص ١٧٥ ومابعدها.

٧٨) د عبد المنعم الحفني، موسوعة الفلسفة والفلاسفة، الجزء الثاني، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩م، ص٨٥٣ وما بعدها.

والعقاد وُصف بأنه جامعة، وصالونه كان ملتقي المفكرين العرب، وله الكثير من الكتابات الفلسفية، وكانت فلسفته تتضمن الحرية الفردية والتعاون الإنساني، واهتم بفلسفة العلم وكتب: فرنسيس باكون مجرب العلم والحياة، وله أكثر من ٨٣ كتابًا في مدة نصف قرن في مختلف المجالات.

٧٩) قارن د. زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، دار الشروق، ط٣، القاهرة، ١٩٨٢م، ص ٦٤، وما بعدها.

وكذلك: عباس محمود العقاد، بين الكتب والناس، القاهرة، دارالمعارف، القاهرة، ١٩٨٥م.

٨٠) د. زكي نجيب محمود، المصدر السابق، ص٦٦.

٨١) الدكتور محمد البهي من مواليد قرية الأسمانية، مركز شبراخيت محافظة البحيرة، وهو مفكر إسلامي، حصل على الدكتوراة في الفلسفة

أثناء بعثته لألمانيا وأتقن الإنجليزية واللاتينية واليونانية القديمـــة، عمـــل بتدريس الفلسفة بكلية اللغة العربية ثم كلية أصول الدين، وتـــرأّس قســـم الفلسفة، وعمل رئيسًا لجامعة الأزهر، فوزيرًا للأوقاف، له العديـــد مـــن الكتب منها:الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي، والفكر الإســـلامي فـــي تطوره، وتهافت الفكر المادي التاريخي، والدين والحضـــارة الإنســـانية، ومنهج القرآن في تطوير المجتمع، والمجتمع الحضاري وتحدياته، وفلسفته تؤكد أن جميع الفلسفات المعاصرة في جانب العلم والتطور، بيد أنهـــا لا تدعم الضمير والدافع الذاتي للإنسان، وفلسفة الإسلام لا تخاصـــم العلـــم الحديث بل تحث عليه، والإسلام ينادي بتحرير الفرد من التبعية والخرافة، والإعتقادات الباطلة، والضمير قوة خلقية تدعم خشية الله، واتقان العمـــل، وتوازن قوي المجتمع.

لمزيد من التفصيل د. عبد المـــنعم الحفنـــي، موســـوعة الفلســـفة والفلاسفة جـــ٢، ص١٢٤.

٨٢) د. زكي نجيب محمود، من زاوية فلسفية، ص ٦٧ وما بعدها.

٨٣) نفس المصدر، ص٧٢ وما بعدها.

٨٤) الشيخ الرئيس ابن سينا، الاشارات التنبيهات مع شـــرح نصـــير الدين الطوسي، تحقيق وتقديم د. سليمان دُنيا، دار المعارف، القاهرة، ط٣، ١٩٧١م، ص٥ من المقدمة للمحقق، والذي يذكر أنه بدأ هذه المعركة بشأن الشكل الرابع في العام ١٩٤٧م، واستكملها في العام ١٩٥٩م، والـــدكتور سليمان دُنيا ينحي باللائمة على الذات بشأن الدراسات الإسلامية والفلســـفة الإسلامية وعدم الاعتماد على المستشرقين حيث يقولون فيسمعون علـــى الرغم من مأربهم الخاصة.

وينحي باللائمة كذلك على من يزعمون أن حُماة العقيدة الإسلامية يجهلون اللغات الأوربيَّة، ليطلعوا على ماينتجه الفكر هناك، ويرى أن ما كتبه الدكتور زكي نجيب محمود والمتمثِّل في: خرافة الميتافيزيقا، والمنطق الوضعي، ونحو فلسفة علمية، تتضمَّن هذه الكتابات أخطر القضايا التي تهم رجال العقيدة الإسلامية ويجب أن يطلعوا عليها، فهل فعلوا؟

نفس المصدر، ص٤١ وما بعدها.

٨٥) د. سليمان دنيا، نفس المصدر، ص ص٧١، ٨٠.

٨٦) د. أبو العلا عفيفي، المنطق التوجيهي، ط ٢، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، ١٩٤٣م، ص١.

وكذلك: د. سليمان دنيا، المصدر السابق، ص٧٨.

## مصادر البحث ومراجعه:

### أولاً: المصادر:

### أ) العربية والمترجمة اليها:

**أفلاطون (الفيلسوف اليوناني الشهير وأستاذ أرسطو ٤٢٨ – ٣٤٨ ق.م واسمه الأساسي أسيستوقليس وكنيته أفلاطون بمعنى عريض الجبهة)**

١) محاورات أفلاطون: الدفاع، أوطيفرون، أقريطون، فيدون، ترجمة د. زكي نجيب محمود، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٣٦م.

**أمين (د. عثمان، ١٩٠٥م – ١٩٧٨م)**

٢) الجوانيَّة أصول عقيدة وفلسفة ثورة، ط ١، القاهرة، د.ت.

٣) الفلسفة الرواقية، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط ١، ١٩٤٥م.

**باركلي (جورج، ١٦٨٥ – ١٧٥٣)**

٤) المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس، ترجمة وتقدم د. يحيي هويري، دار الثقافة، القاهرة، د.ت .

**دارون (تشارلز، ١٨٠٩ – ١٨٦٦م)**

٩) أصل الأنواع، ترجمة د. مجدي محمود المليجي، تقديم د. سمير حنا صادق، تصدير "إسماعيل سراج الدين، الطبعة الثالثة، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤م.

**ابن سينا (الشيخ الرئيس أبو علي، ٣٧٠ – ٤٢٨ هـــ = ٩٨٠ – ١٠٣٧م)**

١١) الاشارات والتنبيهات مع شرح نصير الدين الطوسي، تحقيق د. سليمان دُنيا، القسم الأول = منطق، ط٢، دار المعارف، مصر، ١٩٧١م.

١٢) النجاة، طبعة الكردي، مصر، ١٩٣٨م.

**كرم (يوسف بطرس، ١٨٨٦ – ١٩٥٩م)**

١٥) تاريخ الفلسفة الأوربية في العصر الوسيط، سلسلة الدراسات الفلسفية، دار المعارف، مصر، ط٣، ١٩٥٧م.

١٦) العقل والوجود، ط ٣، دار المعارف، مصر، د.ت.

١٧) تاريخ الفلسفة اليونانية، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ط٣، القاهرة، ١٩٥٣م.

**محمود (د. زكي نجيب، ١٩٠٥ – ١٩٩٣م)**

١٩) قيم من التراث، دار الشروق، ط٢، القاهرة، ١٩٨٩م.

٢٠) تجديد الفكر العربي، دار الشروق، ط١، القاهرة، ١٩٧٠م.

٢١) أرض الأحلام، وزارة المعارف، طبعة دار الهلال، سلسلة كتب للجميع، ١٩٣٩م.

٢٢) الثورة على الأبواب، ١٩٥٥م

ثم قام بتعديل العنوان في الطبعة الثانية إلى: الكوميديا الأرضية، دار الشروق، ط٢، ١٩٨٣م.

٢٣) أيام في أمريكا، الأنجلو المصرية، ١٩٥٥م.

٢٤) جنة العبيط، دار الشروق، ١٩٤٧م.

٢٥) شروق من الغرب، ١٩٥٠م.

**هويدي (د. يحيي، - ٢٠١٤م)**

٢٦) منطق البرهان، مكتبة القاهرة الحديثة، القاهرة، ١٩٦٨م.

## ب) المصادر الإنجليزية والمترجمة إليه:

**Aristotle: (384 – 322 B. Ch)**

1) Anlytica priora , English Translation by:

A.G.Jenkinson, in the works of Aristotle, vol. I. The orgnon, under supervision of siri W.D.Ross , London , 1950,

2) Anlytica postoriora English , Translation , by: G.R. Muren: Under supervision of sir William david Ross, in the works of Aristotle vol. I. , "The organon" , Oxford university press, landon, 1950

**Bradly (Francias Herbert 1846 – 1924)**

3) The principles of logic, vol.i. London, 1900,

**Mahmoud (Dr. Zaki Nageb 1905 – 1993)**

4) The land and people of Egypt, U.S.A, 1956.

5) An Essay in modern Arabic literature, London,

6) Self determination, Ph.D. These, faculty of the king, London university, 1947.

7) An Essay, Abou Alala Almery, the British culture center managing, Egypt, 1944.

**Jevons (W.S(. Principles of science**

8) Aristotle: Anlytiea priora, English Translation by: A.G. Jenkinson, under Supervision of sir: W.David Ross, in the works of Aristotle " The organon " vol. I, Oxford university press, London 1950

**Popper (Karl, 1902 – 1994)**

9) New Foundations for logic, Mind, Jully, 1947

**Quine (W.V.orman, 1908 - 2000)**

10) The Methods of logic , landon , 1952

**Russell (Bertrand 1873 - 1971)**

11) History of western philosophy ,B.I.

12) Our Knowledge of external world, George Alleen London , 1926.

13) Atomism, in contemprary British philosophy, ea, Mirhead London, 1952

**Russell (B & A. whitehead)**

14) Princjpia Mathematica, Part. I

**Samarandach) Dr.Florentein 1954 – ) & (DR.Salah Osman 1963 – (**

15) Neutrocophy in Arabic philosophy, Renaissance High press, U.S.A,2007

## ثانياً: المراجع:

### أ) المراجع العربية والمترجمة إليها:

**برينتون (كرين، ١٨٩٨ – ١٩٦٨م)**

١) تشكيل العقل الحديث، ترجمة شوقي جلال، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠٠٢م.

**بلانشيه (روبير، ١٨٩٨– ١٩٧٥م)**

٢) المنطق وتاريخه من أرسطو حتى رسل، ترجمة خليل أحمد خليل، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط ١، بيروت، ١٩٨١م.

**حجازي (د. عوض الله)**

٣) المرشد السليم في المنطق الحديث والقديم، دار الطباعة المحمدية، ط٦، القاهرة ١٩٦٠م.

**الجالي (د. زكريا)**

٤) المدخل النقدي للمنطق الرمزي، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠١٤م.

٥) الاتجاهات النقدية للمنطق الأرسطي، أطروحة دكتوراة، كلية الأداب، جامعة أسيوط، ٢٠٠١م.

٦) منطق القضايا المركبة عند ابن سينا أصولها وأثارها على المناطقة الرمزين، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠١٠م.

٧) العلاقات المتبادلة بين المنطق والرياضيات النسق نموذجًا، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠١٠م.

**جيمس تومر**

٨) حكمة الشرق وعلومه، جـ١، ترجمة أحمد الشيمي، عالم المعرفة، الكويت ٢٠١٧

**الخولي (د. يُمني طريف)**

٩) أمين الخولي: الأبعاد الفلسفية للتجديد ونص كتاب الخير، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ٢٠١٧م

**أبو ريدة (د. محمد عبد الهادي، ١٩١٦ – ١٩٩١)**

١٠) الإيمان بالله في عصر العلم، حققه وقدم له د. فيصل بدير عون، هدية مجلة الأزهر، عدد رمضان، ١٤٣٧هـ، يونيو ٢٠١٦م.

**كولر(جون)**

١١) الفكر الشرقي القديم، ترجمة كامل يوسف حسين، مراجعة د. إمام عبد الفتاح إمام، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٩م.

**زيدان (د. محمود فهمي ١٩٢٧-١٩٩٥)**

١٢) في فلسفة اللغة، طبعة دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٢م

١٣) الاستقراء والمنهج العلمي، تصدير د. محمد فتحي عبد الله، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٧م.

١٤) المنطق الرمزي نشأته وتطوره، تصدير د. محمد فتحي عبد الله، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٢م.

**عبد الله (د. محمد فتحي، ١٩٤٥ – ٢٠١٨م)**

١٥) التجريبية العلمية عند دكتور زكي نجيب محمود، الدار الأندلسية، الإسكندرية، ١٩٩٤م.

**العراقي (د. عاطف، ١٩٣٥ –٢٠١٢م) (إشراف وتصدير):**

١٦) زكي نجيب محمود مفكرًا عربيًا ورائدًا للإتجاه العلمي التنويرى – كتاب تذكاري – دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٠ م.

**عفيفي (د. أبو العلا، ١٨٩٧ – ١٩٦٦).**

١٧) المنطق التوجيهي، ط ٢، المطبعة الأميرية ببولاق، القاهرة، ١٩٤٣م.

**الفندي (د. محمد ثابت، ١٩٠٨ – ١٩٩٣م)**

١٨) مع الفيلسوف، دار المعرفة الجامية، الإسكندرية، ١٩٨٧م.

**قرني (د. عزت)**

١٩) الفلسفة المصرية شروط التأسيس، دار الثقافة، القاهرة، ٢٠٠٥م.

**كرافتشنكو (فكتور)**

٢٠) أثرت الحرية، ترجمة د.زكى نجيب محمود ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٤٩م .

**كرمب (ج. أ.& جاكوب)**

٢١) تراث العصور الوسطي، ترجمة

٢٢) د. محمد مصطفي زيادة، و د. محمد بـــدران، مؤسســـة ســـجل العرب، القاهرة، ١٩٦٥م.

**كواريه (إلكسندر)**

٢٣) ثلاثة دروس في ديكارت، ترجمة يوسف كرم، تقديم عبدالرشـــيد الصادق محمودي، المركز القومي للترجمة، القاهرة، ٢٠١٤م

**لوكاشفتش (المنطقي البولندي يان، ١٨٧٨ – ١٩٥٦م)**

٢٤) نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظـــر المنطـــق الصـــوري الحديث، ترجمة د. عبد الحميد صبرة، منشـــأة المعـــارف، الإســـكندرية، ١٩٦١م.

**ماكوفلسكي (الكسندر)**

٢٥) تاريخ علم المنطق، ترجمة نديم علاء الدين إبراهيم فتحـــي، دار الفارابي للنشر، بيروت، ١٩٨٧م.

**مهران (د. محمد، ١٩٣٩ – ٢٠١٣م)**

٢٦) مدخل إلى المنطق الصـــوري، دار الثقافـــة، القـــاهرة، طبعـــة ٢٠٠٨م، (الطبعة الأولى)، ١٩٧٥م.

## ب) المراجع الإنجليزية والمترجمة إليها:

**Google:**

1) Dr. Ibrahim Maadkour.

**Kneale)  W & Martha,(:**

2) The Development of Logic, Clanandon Press, Oxford, Landon, 1964,

**Marvian(W)**

3) The New Realism: Comparative studies in Philosophy, The Macmillan Co. New Yourk, 1912.

**Montague (W.P):**

4) The ways of Knowing, George Allen, London $4^{th}$, utlied The Macmillan Co. New Yourk, (1953)

**ثالثاً: المقالات والمعاجم:**

**أ) المقالات:**

**صبحى (د. أحمد محمود)**

**١)** زكي نجيب محمود سقراط مصر والعرب، ضمن الكتاب التذكاري: زكي نجيب محمود مفكراً عربياً ورائداً للإتجاه العلمي التنويري، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٢م.

**فرج (أ. نبيل)**

**٢)** في لقاء صحفي مع الدكتور زكي نجيب محمود، مجلة الثقافة، القاهرة، وقد نُشر ضمن:

**محمود(د. زكي نجيب)**

**٣)** مجلة الدستور، لندن، ١٣ مارس ١٩٨٩م حوار، أ٠نبيل فرج نقلاً عن: د٠ زكي نجيب محمود مفكراً عربياً ورائداً للإتجاه العلمي التنويرى

**د. عاطف العراقي**

**٤)** الدكتور زكي نجيب محمود، وثقافة التنوير ضمن الكتاب التذكاري: زكي نجيب محمود مفكرًا عربياً ورائداً للإتجاه العلمي التنويرى، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٢.

**ب) المعاجم:**

**الحفني (د. عبد المنعم)**

١) موسوعة الفلسفة والفلاسفة، جزآن، مكتبة مدبولي، القاهرة، ١٩٩٩.

**عبد الله (د. محمد فتحي)**

٢) معجم مصطلحات المنطق وفلسفة العلوم للألفاظ العربية والإنجليزية والفرنسية واللاتينية، دار الوفاء، الإسكندرية، ٢٠٠٢م.

**مجمع اللغة العربية**

٣) المعجم الفلسفي، الصادر عن مجمع اللغة العربية، تصدير د. إبراهيم مدكور، الهيئة العامة لشئون المطابع الأميرية، القاهرة، ١٩٧٨،

**محمود (د. زكي نجيب)**

٤) معجم مصطلحات الفلسفة (بالإشتراك مع أخرين) المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الإجتماعية، القاهرة، ١٩٦٧م .

٥) الموسوعة العربية الميسرة (بالإشتراك) مؤسسة فرانكليين، القاهرة، ١٩٦٤م.

٦) الموسوعة الفلسفية المختصرة (بالإشتراك)، الأنجلو المصرية، القاهرة، ١٩٦٣م.

**الموسوعة الفلسفية العربية**

٧) (إشراف معن زيادة) المجلد الثالث، أعلام الفكر الإنساني، معهد الإنماء العربي، بيروت، ١٩٩٧م.